

北大学术讲演丛书·17·

汤用彤学术讲座之三

中国文化基因库



施舟人 讲演



北京大学出版社

北大学术讲演丛书·北大学术讲演丛书·北大学术讲演丛书

丛书策划: 乐黛云 张文定



施舟人 (K.M. Schipper), 生于1934年, 年轻时对中国美术有极大的爱好。在阿姆斯特丹读完以古典拉丁文和希腊文为主的中学后, 到法国巴黎大学攻读中文、日文、远东美术史和宗教人类学。后来师从康德谟和石泰安先生研究中国道教史, 1962年获得法国高等研究院博士学位, 随即成为法国远东研究院研究员。1970年受聘于法国高等研究院宗教部为中国宗教史讲座教授, 1992年荷兰莱顿大学汉学院特邀担任中国历史讲

座教授, 现为荷兰皇家科学院院士, 法国高等研究院特级教授, 中国福州大学特聘教授, 中国文化书院导师等。施舟人先生主要从事中国宗教历史研究, 以法文撰写的《道体论》被译成英文、荷兰文、意大利文、日文, 中文译本也即将面世。主编《道藏通考》三卷本, 由芝加哥大学出版社出版, 另有学术著作十多种, 论文八十多篇。目前施舟人先生与妻子袁冰凌博士在福州大学筹建中国首家西文经典图书馆——西观藏书楼。

ISBN 7-301-05808-X



9 787301 058084 >

责任编辑: 王立刚

封面设计: 山人

ISBN 7-301-05808-X/B·0239

定 价: 10.00 元



2
S

北大学术讲演丛书·17·

汤用彤学术讲座之三

中国文化基因库

〔法〕施舟人 讲演

北京大学出版社

北 京

图书在版编目(CIP)数据

中国文化基因库/施舟人著. —北京:北京大学出版社,
2002.8

(北大讲演丛书;17)

ISBN 7-301-05808-X

I. 中… II. 施… III. 文化—研究—中国
IV. C12

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 052674 号

书 名: 中国文化基因库

著作责任者: [法]施舟人

责任编辑: 王立刚

标准书号: ISBN 7-301-05808-X/B·0239

出版者: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区中关村北京大学校内 100871

网 址: www.pup.com.cn 电子信箱: zpup@pup.pku.edu.cn

电 话: 发行部 62754140 出版部 62752015 编辑部 62752025

排版者: 北京大学印刷厂

印刷者: 北京大学印刷厂

经 销 者: 新华书店

787mm×1092mm 32 开本 5.625印张 133 千字

2002 年 8 月第 1 版 2002 年 8 月第 1 次印刷

定 价: 10.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,翻版必究

目 录

序	汤一介(1)
自序	(5)
文化基因库——关于文史学的作用与前景	(9)
老台南的土地公会	(29)
滑稽神	(57)
仙人唐公房	(70)
《道藏》中的民间信仰资料	(84)
《老子中经》初探	(101)
道与吾	(117)
李渤及其《真系传》	(124)
第一洞天:闽东宁德霍童山初考	(133)
道教在近代中国的变迁	(146)
施舟人道教研究论著选目	(163)

序

中国文化书院和北京大学中国哲学与文化研究所于1997年设立《汤用彤学术讲座》，每年5月邀请国内外学者作为该讲座的主讲教授。1998年有幸邀请到荷兰科学院院士、法国高等研究院教授施舟人来北京作第二届“汤用彤学术讲座”的主讲教授。收在本文集中的《道教在中国近代的变迁》就是施教授的讲演全文。

我和施舟人教授认识多年，我们都对研究中国传统文化，特别是道教有着相同的兴趣，从而建立了深厚的友谊。施舟人教授不仅是一位知识广博的学者，而且在他所研究的范围可以说是有着独创性的学者。他在道教的研究方面无疑是当代最杰出的专家之一。我们从这部《中国文化基因库》可以看出，施舟人教授在文化理论、宗教理论，道教文献、道教历史和道教信仰种种方面都具有独到见解。我不得不提到施教授花了近二十年的时间把《道藏》大部分编成索引输入电脑，这大大有助于道教的研究。特别是在此基础上又完成了《道教通考》（将由美国芝加哥大学出版社于2002年出版）。《道教通考》的出版将会为道教的研究开启一个新的划时代的阶段，我们期待着能早日见到这部大书。

本书的第一篇《文化基因库——关于文史学的作用与

前景》是一篇有关文化理论和论述当前文化发展前景的重要论文。施教授指出：“新的文化形式出现，总是不同文化传统相互使用的结果，总是不同文明互动的产物。”这个论断十分准确地概括了文化发展的总趋势。在当前经济全球化、科技一体化、信息网络的迅猛发展，把世界联成一片，因而各种文化将更不可能各自独立地发展，而是在相互影响下形成的文化多元共存的局面，各种文化将由其吸收他种文化的某些因素和更新自身文化的能力决定其对人类文化合理、健康发展的大小。在这种形势下，跨文化与跨学科研究将会成为 21 世纪文化发展的动力。幅地世界联成一片，每种文化都不可能有孤立地发展，“不识庐山真面目，只缘身在此山中”，如果从另外一种文化系统看，也许会更全面地认识这种文化的特点。以“互为主观”、“互相参照”为核心，重视从“他者”反照自身文化逐渐为广大中外学者所接受，并为文化的多元发展垫定了基础。在各个学科之间同样也有这样的问题。今日科学已大大不同于西方十七八世纪那个时候的情况了。当前科学已打破原来分科的状况，发展出来许多新兴学科、边缘学科，原来学科的划分越来越模糊，本来物理学就是物理学，化学就是化学，现在既有物理化学，又有化学物理学。不仅如此，自然科学与社会科学、人文学科的界限也正在被打破。因此，就目前情况看，在不同文化传统和不同学科之间正在形成一种互相渗透的情况。在这种科学和文化日新月异的情况下，我们如何保卫人类文化遗产？也就是说，我们如何保护施教授所说的“文史学”，已成为当务之急。施教授提到，“今天，文化多样性受到全球一体化的威胁”，然

而“文史学构成了人类文化的宝库”，因为“文史专业保存和传播古老知识的功能，如果不比建立新的研究模式，寻求新见解更为重要的话，至少同等重要”。施教授的这个看法是深有远见的。人类的物质和精神的文化遗产被毁灭了，就没有可能再重建。北京的千所的庙宇消失殆尽，我们失去的不仅仅是这些古老的建筑物，而同时也就失去了一种文化精神。现在，我们中国许多地方建筑了一批假古董，无论它如何富丽堂皇，涂金抹银，可它没有内在的文化内涵，不可能唤起人们的历史感，对文史学者来说是毫无研究价值的。“让我们来捍卫我们的老牌学科吧，没有什么比我们的文史专业能更好地保存和传授古老知识。”人类不能没有文化，不能没有历史。各个有长久历史的民族要靠他们创造的古老文化来参与当今的各种交流，这样才能使在交流中发挥其自身的价值。德国哲学家雅斯贝尔斯(Karl Jaspers, 1883—1969)曾提出“轴心时代”的观念。他认为，在公元前五六百年前后，在古希腊、以色列、印度、中国几乎同时出现了伟大的思想家，他们都对人类关切的根本问题提出了独到的看法，并形成了不同的文化传统。他说：“人类一直靠轴心时代所产生的思考和创造的一切而生存，每一次新的飞跃都回顾这一时期，并被它燃起新的火焰。”(雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》中译本第14页，华夏出版社1989年版)今天，在频繁的文化交流和碰撞中，一个民族要想使其文化得到延续，就不能不回顾其古老的文化传统，而文史知识正是古老文化的基因库，文史学者无疑则是这古老文化传统的承担者。

我注意到施教授把他这本书名定为《中国文化基因

库》，对此我有一个猜想，施教授的这部论文集可以说涉及中国文史的诸多方面：它包括到中国的民俗、道家哲学、儒家思想、经典考订、历史地理等等，可以说用一些个案的典型分析而显示中国文化基因库的意义。如果进一步分析，也许施教授的意思是“道教文化”是中国文化的基因库，或者说《道藏》这部大书是“中国文化基因库”。我希望我的猜测能为施教授所承认。我没能像施教授那样把《道藏》认真研究过，只是零零星星地读了一些，但是我深信这部大书是中国文化的“根柢”，也就是施教授所说“无用之用”的中国文史学，是中国文化的基因库。

当我写到这里时，突然电话铃响了，我的朋友孙长江教授来电话，告诉我美国发生了大事，纽约的两座贸易大厦被炸了，让我快看电视。我忙打开电视，只见大火和浓烟笼罩着曼哈顿。这真是骇人听闻。这也使我想到，科学虽可造福人类社会，但也可危害人类社会。看来，人类社会还是不能缺少“无用之用”的文史学。让我们共同来保护“文化基因库”吧！

汤一介

2001年9月11日夜

自序

我出生于北欧，家庭世代为基督教徒，父母俩人都是牧师。十四岁时，我们家搬到阿姆斯特丹，我在那里完成了中学学业。当时，荷兰传统的“大学预科班”还专门教古拉丁文和希腊语，其他科目包含欧洲各种语言（德语、法语、英语等）、历史地理和一点数学，没有任何关于中国的知识。1952年，在荷兰国立博物馆偶然有一个“远东美术展览”，规模不大，内容包括各个时代的中国和日本艺术品。那时十八岁的我十分兴奋，每天都去看，对中国的青铜器和山水画印象特别深刻。

中学毕业后，由于在荷兰无法学中国美术史，我就去了法国巴黎罗浮宫博物馆艺术学校读书，同时也学中文和日文。几年之后，我慢慢开始想了解中国美术的起源，因此进入巴黎大学和法兰西学院读中国思想史，其中也有康德谟先生的道家与道教思想课。我好多年听康先生的课，在大部分时间里我是他惟一的学生。康先生和我一起念从前很少有人课堂上用过的书，如《老子想尔注》、《太上灵宝五符序》以及《灵宝无量度人妙经》等。那时，我很喜欢看《道藏经》，从陈国符先生的《道藏源流考》那里了解了“上清经”。我的博士论文就是对上清经的初步研究。

感谢著名的佛教学者戴密微先生的帮助，1962年秋天

我成为法国远东研究院的研究员,并得到去台湾“中央研究院”作“访问学者”的机会。我很快对当时极少有人研究的台湾民俗产生了兴趣。因为台湾的传统文化多保存在古城台南,我就搬到那里去住了。我认为学一种新文化无法从外部做调查,必须从内心来学。那时,台南有曾、陈、施、严几家大道士,他们都很欢迎我跟他们学祖传的灵宝清微宗的古典斋醮科仪。我跟他们学了七年,并成为正一三五都功经箓道长。

道教文化是一个无量无边、无比丰富的传统。我应该说它比我原来学的基督教文化博大精深,对人类文明的贡献也更大。不过,它的基本资料《道藏经》却很少被研究过。1970年回到法国后,我的主要希望是把整部《道藏经》的1483种书做一个总体研究。这个计划前后花了25年,同时我还写了几本这一领域的书,发表了七十多篇学术论文。

应汤一介先生之邀,1998年我有幸到北京大学做第二届“汤用彤学术讲座”的主讲人。本论文集理应在当年交稿,但因翻译费时,承一介先生宽厚,容我一拖再拖,大大推迟了与读者见面的时间。

现在这本集子是袁冰凌博士与我花了几年时间共同编辑和翻译的。所选的十篇文章中,《道教在近代中国的变迁》和《第一洞天:闽东宁德霍童山初考》二文是初次发表。其他分别是:

(1)《文化基因库——关于文史学的作用与前景》一文,原来是为荷兰皇家科学院的文史学科改革而撰写的,乐黛云先生主编的《跨文化对话》(上海,1999)和香港中文

大学的《人文学刊》(香港,2001)分别发表过中、英文版。

(2)《老台南的土地公会》,原作发表于施坚雅主编的《中华帝国晚期的城市》(英文版,斯坦福,1977;中文版,中华书局,2000)。后来也收入《法国汉学》第三辑(北京,1998)。这次我们对文章的最后部分做了较大的改写。

(3)《滑稽神》的英文稿发表于台湾“中央研究院”民族所学刊(台北,1966),《民俗曲艺》发表了中文版(台北,1983)。

(4)《仙人唐公房》,原为法文,发表于1991年。中文亦曾收入傅飞岚主编的《圣迹崇拜与圣者崇拜》(台北,2000)。

(5)《道藏中的民间资料》发表于《汉学研究通讯》(台北,1993)。

(6)《老子中经初探》见《道家文化研究》(北京,1998)。

(7)《道与吾》见《道家文化研究》(北京,1999)。

(8)《李渤及其真系传》发表于《韩愈研究论文集》(广东,1988)。

上述文章有的曾被多次转载,有的不止一次被翻成中文。鉴于一些译者无法获得原始引文,加上专业之间的隔膜,部分译文不尽如人意,所以这次我们重译了那部分文章。由于读者对象的改变,也因为其中几篇文章是我二三十年前撰写的,不谦虚地说,都是该领域的开山之作。虽然对许多西方学者的研究,有过不小的启发和影响,但毕竟属于个人之“少作”。尤其是最近十多年道教研究的发展,及我本人在完成《道藏通考》(将由美国芝加哥大学出

版社于2002年出版)后的今天,对一些问题难免有更进一步的·认识。因此,对本论文集集中的一些文章进行了一定程度的改写。

归结来说,我是从传统的基督教文明走进中国文化圈的少数幸运的西方学者之一。是古老而富有生命力的中国文化,为我们提供了认识人类自身的新途径。道教所保存的十分丰富的文化传统,就是一个对人类文明贡献极大的中国文化基因库。

文化基因库

——关于文史学的作用与前景

本文的标题看起来像是企图借用科学术语来维护文史专业不断衰落的声望。不过,我想说明这种联想并不真切,“基因”一词在这里与其说是一个时髦的术语,毋宁说是一种概念。

首先要声明的一点是,我无意在此探讨基因与文化之间任何假定的直接关系或基因的“改良”问题,我并不相信有什么证据可以证明这种关系的存在。20 世纪的历史已告诉我们潜伏于那种不科学的拼凑和无根据的推测的危险,而这种拼凑和臆测曾被种族主义者所利用。

与此相反,我认为无论何时,新的文化形式出现,总是不同文化传统相互使用的结果,总是不同文明互动的产物。它们得自文明的交流和混合,有时也是不同来源的成分的杂交。事实证明,文化发展、传播和多样化的模式具有与生物进化相似的特征。另一个令人信服的事实是,在

基因谱系和语言进化谱系之间有着很大的关系。^①与此密切相关的还有一个众所周知的事实：交叉受精和繁殖通常会产生更加强壮的样本，而“纯粹”血统的种类却会在漫长的过程中衰退。因此，保持变异的最大可能是一个物种未来的保障，而某一物种过于强大的主导力量则预示着它的厄运。

一、文化

人类学者将“文化”视为人类知识、信仰和行止融合而成的范式，因此在最普遍意义上，它涵盖了语言、理念、信仰、习俗、机制和科学。文化的发展主要依赖于人类学习并将知识传输给后代的能力。我们称之为“文史学”的人类知识类型，则关注于保存和传承不同知识种类的积累（口头或书面形式）。在今天所谓的科学时代，这种知识的积累往往被认为毫无用处。正如《庄子》所说的那株古老的大树，对于一般人来说，它可以观赏却毫无使用价值。^②今天，大学文史专业的学生在完成若干年的基础培训后，很难谋到与他们所受教育相当的职位。

① 参见 Carali Sforza, *Cultural Transmission and Evolution a Quantitative Approach*, Princeton University Press 1981; *The History and Geography of Human Genes*, Princeton University Press 1994

② 见《庄子·逍遥游》“惠子谓庄子曰：‘吾有大树，人谓之樗，其大本拥肿而不中绳墨，其小枝卷曲而不中规矩，立之涂，匠者不顾。今子之言，大而无用，众所同弃也。’庄子曰：‘今子有大树，患其无用，何不树之于无何有之乡，广莫之野，彷徨乎无为其侧；逍遥乎寝卧其下，不夭斤斧，物无害者，无所可用，安所困苦哉！’”

20 世纪 30 年代以来,出现了众多由文化人类学者发明的有关文化发展、文化相对主义和文化普泛性的理论,早些时候则有赫尔德、卢梭等人的文化进化论,以及 19 世纪晚期在达尔文主义影响下的泰勒的进化理论。上述各类理论大多建立在对所谓原始社会的研究的基础上,而绝少提到文化交流及其相互影响的作用。这种文化发展的作用,在我看来却非常重要,在文史和艺术领域尤其如此。

关于这种具有造化力的交流结果的例子俯拾皆是,如非洲音乐对当代流行音乐的影响,日本版面对梵高艺术创作的影响,非洲雕塑对毕加索绘画的影响,以及更普遍的日本建筑对西方现代建筑风格的影响。凭借上述有限的例子,就足以证明现代文明如何得益于那些迄今存世的各类文化。这样来看,各种不同的文化构成各具特色的种类仓库,由此构成灵感和创造的宝库。只要这些各具特色的种类存在,文化创新和复兴就有可能。从这个角度看,人类文化的功能无异于基因库的使用。基因库就是一个收藏和研究各种植物的原始资料机构,为了避免因基因逐渐衰退而造成的危机,为将来的杂交配种提供必要的物种。

在这里,我将探索具有全球性意义的文化基因库如何运作。它在过去意味着什么,在目前有何功能,对未来又有何益处。我会举一些西欧、近东和远东地区的例子,希望这些例子能够揭示文史学科的现状,并说明它无以置疑的重要性及其所面临的日渐衰微的危机。

二、近代科学的到来

如果对文化与科学之间的关系还有任何疑义,不妨回顾

一下“近代科学”的起源与发展。在这一过程中,文化交流的重要性远远超过我们通常所认识到的。不过,这并不妨碍许多高明的学者大胆地声称,真正的科学直接源于古希腊。在他们眼里,“真正的科学”也就等同于“西方科学”。

出于这种民族优越感,法国哲学家瑞南(Ernest Renan) 1883年在索邦大学(Sorbonne)发表了他称之为“欧洲科学”起源的演讲。他在谈阿拉伯人对数学的贡献时说:“在所有这一切中,惟一真正有生命力的因素是古希腊文化。古希腊文化是知识和正确思维的惟一源泉。”其后,法国科学院院士赛瑞斯(Michel Serres)在一本科学史上十分重要的著作(却只字未提印度和中国)中写道:

在不到4个世纪的时间里,从米利都的泰勒斯(Thales of Milet)到亚历山大的欧几里德……希腊哲学家们以一种惊人和出乎意料的方式,共同缔造了这个无形而又无与伦比的帝国,它不朽的辉煌一直延续至今。人类曾有过其他可与之媲美的体系吗?这一成就就是数学。

稍后我们再以一种比较客观的方式来讨论这个因数学而被认为是神圣的人类体系及其优点。首先要说的是,瑞南和赛瑞斯认为西方近代科学是古希腊人的嫡系后裔这一观点完全错误。正如胡弗(Toby E. Huff)在他有关近代科学兴起的新作中指出的,古希腊的科学遗产原来已经被西方世界遗失了若干世纪。事实上,在5世纪罗马帝国终结到十二世纪的翻译热潮之间的七百多年中,希腊科

学在欧洲已不复存在。在这漫长的岁月里,尤其从第8世纪开始,阿拉伯的科学在诸多方面具有世界领先地位,既大大超过西方,也将中国甩在后头。在天文学、数学、光学以及其他几乎可以说是各个科学领域,阿拉伯科学家们^①居于科学进步的前沿。^②正是他们不仅继承、传授了古希腊人的科学,并且进行了很大的补充和改进。

众所周知,亚历山大的欧几里德《几何原理》一书,尤其是其中有关几何的部分,对近代科学的发展起着极其重要的作用,它们在许多方面构成了西方数学的基础。《几何原理》创作于公元前4世纪,流传下来的惟一可称得上完整的版本是写于公元第4世纪下半叶的亚历山大的赛昂(Theon of Alexandria)本。直到16世纪,西方人才有机会见到这一版本!

然而,阿拉伯人早就开始了解欧几里德,他们从一位拜占庭国王那里得到一份抄本。《几何原理》的第一个译本发表于拉什德(Harun Al-Rashid, 786-883)时代的巴格达。此后,所有在欧洲流传的欧几里德译本都出自阿拉伯人之手。欧洲第一个完整的拉丁文译本是康帕纳斯(Johannes Campanus)完成于1260年。西方人不仅从阿拉伯人那里获得了这部书,而且还获得了活生生的数学传统。在西方,尽管欧几里德其他一些次要的作品也流传下来,但并未引发任何新的科学发展。真正的科学复兴与十三世

① 这里主要指以使用阿拉伯语为主的中东人,包括阿拉伯人、伊朗人、基督徒和犹太人。

② Huff, *The Rise of Early Modern Science—Islam, China and the West*, Cambridge University Press, 1993, p 48

纪的翻译热潮都受益于阿拉伯人保存的科学传统。西方人花费了好几个世纪去吸收这些新知识。直到 16 世纪,在哥白尼革命性的地心说中,数学才在欧洲得到真正的发展,在几何中应用代数。这一科学革命是几种不同文化相互使用的结果:古希腊文化、伊斯兰文化及中世纪西方经院哲学。在这个过程中,外来文化提供的灵感和影响着决定性作用。倘若没有阿拉伯人的传承,也就没有欧洲的科学革命。

另外很容易被忽略的一点是,如果没有当时的文字学者、历史学者和语言学者的研究成果,这一切都不可能发生。由于人们完全漠视这一点,因此有关古代到近代欧洲的科学著作传授历史也不易见到。^①科学史家过于关注科学思想的革新,却忘记了媒介的功能。到底谁是那些翻译者?知识是如何保存下来的?那些伟大的翻译巨著是西班牙、西西里和意大利那些不仅通晓希腊语、阿拉伯语而且掌握古叙利亚语以及其他近东地区语言的学者们在十二三世纪不到一百年的时间里创造的成就。是他们的丰功伟绩使得西方人能够看到亚里士多德及其注释者的著作,还有由此衍生的其他古希腊和阿拉伯作品。

今天,我们必须清醒地认识到,这种基本的技能已不复存在!在 16 世纪,有一百多种欧几里德的译本和研究著作出版发行,而 20 世纪上半叶只有十来种有关的重要出版物,下半叶则只有两三种。在欧洲、印度、中国和美国

^① 关于欧几里德,至少还有马克思·斯特克(Max Steck)撰写的《欧几里德著作及其资料目录》。

等地的图书馆、档案馆，书稿尚存，但还有谁能读懂它们？还有谁在研究古叙利亚语著作的历史？在欧洲，还有多少人对古希腊语的掌握程度足以读懂欧几里德？我们不仅正在丢弃我们的经典遗产，同时也丧失文化复兴的一项重要资源。

三、图坦卡门再生

1922年11月，卡纳文五世赫伯特爵士(George Edward Standhope Molyneux Herbert)雇佣的探险家兼考古学家卡特(Howard Carter)发现了图坦卡门(Tutankhamun)的陵墓。图坦卡门是埃及第十八王朝的最后一个法老，大约生活在公元前1343年至公元前1325年间。卡纳文爵士曾在五年时间里出资二十多万英镑雇佣无师自通的卡特在埃及发掘，以期发现一座未曾被盗过的法老墓葬。卡特在《图坦卡门之墓》(“一部20年代的侦探小说”!)一书中对发现陵墓与墓中珍宝的活灵活现的描绘，激起规模空前的世界性的“图坦卡门狂热”，并形成了一种崭新的时尚，尤其是20世纪的“装饰艺术”(Art Deco)风格。

实际上，早在一个多世纪之前人们对埃及文明已心向往之，从拿破仑时代的家具和建筑风格就可以看出它的影响，这一热情从未衰减。一些重要的作家，如高吉野(Theophile Gautier)、爱伦·坡和柯南道尔爵士等都曾在法老传说的启发下创作小说。整个19世纪，著名的博物馆如罗浮宫和不列颠博物馆，充斥着从埃及陵墓中发掘出的珍宝。

如今这一热潮卷土重来。在1922年到1925年之间,各大报纸和电影公司竞相发布有关这一发现的更耸人听闻的报道和故事。法国时装设计师制作的埃及式女装,巴黎珠宝商设计的图坦卡门珠宝,爵士乐队演奏着“图坦卡门式的拉格泰姆调”,表演艺术家将复活的木乃伊搬上舞台制造充满幻想的场景。就连巴黎的夜总会也加入这场闹剧,推出一种名为“图坦卡门式的放荡”的表演,舞台上的妖冶女郎们以埃及式的羽毛扇为道具向观众展示她们迷人的肉体魅力,这项表演后来甚至成为全世界脱衣舞表演者的保留节目。电影院建成埃及风格,法国豪华客轮诺曼底号的包舱也饰以“图坦卡门”图案的墙板。1925年,随着大型“装饰艺术”展览在巴黎开幕,由图坦卡门激发的美学已经深深地融入了我们的艺术环境。

图坦卡门风尚一直持续至今。从1961年到1981年,通过在美国、加拿大、日本、法国、英国、苏联和德国举办的大量展览,公众得以再次重温“图坦王”及其宝藏的埃及梦。“图坦卡门狂热”的许多征兆重新出现。在旧金山举行的展览至少有八百万人参观。这种展览成为博物馆的摇钱树,新奥尔良艺术博物馆赚了将近七千万美元。但是,与那些“派生物”如T恤衫、珠宝、复制品、书包、信纸,及其他“图坦狂热”所带来的附属品相比,博物馆的门票又算得了什么!

所有这一切使我们不禁要问:一个并不重要的法老墓葬中的随葬品何以能煽起美国文化界的狂热?①如果我们

① Peter Green, "The Treasures of Egypt", *Frayling*, 1992, pp 285—299

不局限于“财迷”、“耽于异国情调”、“对大众的巧妙操纵”和“迷信的返祖现象”^①之类的解释,应该还有一种答案更实在、更切近埃及文明无与伦比的文化价值。

我试图做如下解答:19世纪,尤其是20世纪的人类渴望通过与自身文化截然不同的文明接触而激发灵感。图坦卡门狂热可以在某种程度上证明我们的文化基因库理论。同时它也证明,不仅还存在的传统,就是消亡多时的文化也能够复活,并对重新认识我们自己与周围的世界、对了解人类历史的意义具有十分重要的作用。著名的人类学家列维·施特劳斯在《热带的忧郁》一书中说过,当经典作品还是学校必修课的时代,通过阅读荷马和维吉尔,欧洲年轻人面临古希腊和罗马文化造成的第一次“文化震荡”。也就是说,他们会有一种基本的认识,即世界上还存在与他们自己成长的环境完全不同的生活方式和世界观。这一认识对给予人类以世界公民的必要视角具有根本性意义。归结来说,上述例子也解释了一个事实,尽管没有什么职业前途,每年还是有成百上千的欧洲青年进大学学埃及学。另外数千学中文和西藏文的新生也是为了同样的理由。我们不应该嘲笑他们,也不应该指责他们学习一种不同的、古老而有价值的外国文化是“毫无用处”的事。我们必须理解他们对文化多样性的热忱支持,因为这不仅是一种自我修养的权利,而且也是防止文化衰微的机会。

另外一个需要指出的事实是,与古埃及文明对20世纪文化复苏所造成的巨大影响相比,那批创造了这一丰硕

① 这种说法与那些参与处理墓葬品的人对“法老的咒语”的传说有关。

成果的专业人士却显得无足轻重。倘若没有钱普良(Champollion)在 1822 年对象形文字精彩的解读,没有法国国立埃及考古队的考古学者们持久耐心的努力,也就没有上述结果。让我们回顾一下,对埃及学中的成本与产出关系做一比较:一小群考古学者、铭文学者、历史学者、建筑学者,以及不应遗忘的挖掘墓葬的工人、学生和其他帮忙者,是他们给全世界亿万带来了美的新信息和人类文明的意义。因此,那些显得有点神秘,乍看起来似乎不必要的研究,也能以极低的成本产生巨大的效果。不可思议的是,正是这么低廉的成本使得这种研究备受冷落。那些发愁如何分发手头巨额研究经费的政策制订者们根本不会留心这些廉价的小玩意。对他们来说,把钱拿去做日内瓦的回旋磁力加速器试验即省事又省力。

图坦卡门陵墓成为 20 世纪的重大发现是偶然的。70 年代在中国也有一项可与之相比的发现,是中国考古学者在西安找到了那一辉煌的艺术成就,尤其是在秦始皇陵附近发掘出的一支装备齐全的军队群像。这一发现虽引人注目,却根本没有产生类似图坦卡门陵墓的效应。对此我们应该问为什么。也许最大的理由是中国文化尚未进入西方人的知识视野。古代埃及的法老虽然与当代文明相去甚远,但它在基督教文化中还保存一些记忆,对 20 世纪的欧美大众来说并不陌生。这种文化在逐渐消失,可是也没有别的文化来代替。在西方,人们不再对自己的传统文化有兴趣,而中国文化则离他们更远。即便在中国,人们也不再像过去那样注重传统文化,“国学”甚至面临因对现代化“无用”而被遗弃的危险。然而与此同时,越来越多的

西方年轻人,也包含一些年长者,却试图从中国文明中寻找解救今日西方文明诸多缺陷的方法。凡是去过中国的人都会意识到,在如何看待中国文化的价值上,东西方之间存在着某种分歧。原因何在?

四、针灸的认识论

当今世界,“西方科学”拥有至高无上的地位,与之同步的是全球性西化。可以预料,遥远的拉萨很快也会有一家假日饭店。除了物质文化的因素,可以肯定更有影响力的是通过各类大众媒介所传播的西方意识形态。未来的历史学者会看到,具有 20 世纪特征的革命与战争之下隐藏着一种根本性的统一:它的最终结果是对传统的毁灭,同时也消除了原有的生活方式多样化,以便为与当代大众消费密切相关的大工业生产鸣锣开道。

让我补充一句,我并不是在这里宣扬纯粹主义。汉堡包和炸薯条、牛仔裤、高速公路和现代化酒店当然令人愉快,为什么西藏牧民就不可以享用全球化文明所带来的同等好处呢?但是,这并非症结所在。我们的问题是文化多样性的消失将威胁到文化的复兴。因此,人类的文化财富必须通过某种途径得到保护,这不仅是为了我们的审美满足,也是为了一些更根本的问题。

科学也是一种文化产物,不必是一个预言家也能预测,总有一天我们称之为“西方科学”的认识论模式将被淘汰。尽管赛瑞斯宣称数理逻辑为世间之惟一真理,然而已有迹象表明,它将不再保持那种不可超越的地位。有关这

一点,还引发出下列问题。

我们的世界正疲于应付物质环境问题,更不用说各类精神环境问题。这种混乱对世界宗教界的影响尤为明显,试图通过科学和文化多元化解救人类的希望在形形色色的原教旨主义冲击下化为乌有。在这一重要领域,我们的现代文明显得无能为力。例如在医学界,对各种形式的生理失调治疗已有极大的进步,但是对精神疾病的医疗却进展极其缓慢。一些新方法,如已有上百年历史的心理分析还在等待被普遍接受。造成这一状况的原因之一是,“思想”、“精神”或“灵魂”之类的概念,在西方科学的理论框架中无法得到解决。西方医学尽管有那种被称为身心接近(psychosomatic approach)的优势,但精神并没有真正的地位,即使在今天,还有一些医生否认它做为科学术语存在。这是因为西方科学逻辑的应用从属于笛卡儿主义(与亚里士多德主义和摩尼教)的宇宙论。这种宇宙论在物质和精神、肉体 and 灵魂之间建立起对立关系,正是这一点将科学导向无休止的错误。

因此而失败的众多事例中,我们可以举遗传学为例。在高尔顿(Galton)和孟德尔(Mendel)身后将近一个世纪的今天,预防遗传性大脑疾病的愿望仍未实现。遗传学变得远比合理的预期更为复杂。迄今为止我们仍无法解读先天性遗传和后天性获得的基因密码。这就对思维的运转及其对基因进化所产生的影响提出了问题。简而言之,也许有一天科学家们可以克隆(clone)人类,但却无法改善人类文化。

接下来我们来谈谈神经生理学。尽管人们经常声言

在神经医药方面取得了巨大的突破性进展,但是真正的成果仍有待实现。的确,“神经科学”最重要的贡献可能在其他方面。例如,我想到了神经学家帕特(Candace B. Pert)的工作,她发现的神经末梢麻醉体(opiate receptor)^①及其开拓性的研究为大脑研究的某些最重要的突破提供了可能。她说,长期以来人们把思维与大脑当作一回事的时代终于过去了。我们可以证明被称为“思维”和“意识”的东西不仅存在于人体内所有地方,甚至也存在于人体之外。无论如何,不能简单地把它归结为某种特殊的生理反应。今天,由于有了PET扫描所获得的医学图像,我们可以跟踪人们在交谈或思考时神经在大脑不同部分的反射过程,但是这并不能解决什么是意识这一问题。人类如何思考?我们仅仅处于探索的一个全新领域的起点,而最为欠缺的是一种能够将思想与肉体、精神与物质、身体与灵魂结合起来的认识论模式。看来帕特只能发表“从微粒到神秘主义”为题的演讲了,似乎只有西方称为神秘主义的东西能为神经科学提供新的理论框架。

在涉及这一课题的当代人类学名家中,让我们引用贝特森(Gregory Bateson)的理论,他终生探讨并撰写有关“我们如何知道我们所知道的”,即方法论问题。他是遗传学先驱之一威廉姆·贝特森(William Bateson)的儿子,这一点也许不是毫无意义。贝特森运用他父亲的技巧建构模式,却证明这些模式从头至尾具有比喻特性。当我们用隐喻性的方式思考时,我们可以更好地理解自然。因此,如果

① 即大脑中的 类细胞,可以使人不感觉到疼痛。

贝特森还活着的话,他一定会赞成我们在这里对“基因库”一词的隐喻性使用。他会说遗传学在一般意义上是具有隐喻性的。

凡读过贝特森的《思维生态学的进程》一书的人都知道,他曾经如何费尽心力地消除笛卡儿和亚里士多德哲学以及摩尼教等的物质与精神、肉体与灵魂之间的对立。贝特森写道:“对于我来说,笛卡儿式的二元论是一个难以克服的障碍……它的规则非常清楚:在科学阐释中,思维或神明不起丝毫作用,而且不应追求最终目的。……在需被解释的体系中,神明、目的论和思维都不应被要求。”^①当谈到西方科学的现状时(社会性以及“困难性”),他补充说:“看起来,我们所有人都面临的方法论困境的特殊焦点是新的解决肉体与思维问题的开端。”贝特森说,这种“困境”现在已经演变为“方法论的恐慌”。

为了解决这一问题,贝特森先采用控制论(cybernetics),随后又求助于荣格的宇宙论。他不知道,或从未承认这一事实,即控制论和宇宙论都与中国思想有着至关重要的关系。有自我规范的组织系统的控制论,与中国式的“自然”理论非常相近。至于荣格的宇宙论,通过威尔海姆(Richard Wilhelm)翻译的道家书籍与中国哲学有着直接的关联。

最耐人寻味的是,当科学家们在寻找控制论、珀尔(Niels Bohr)开始热衷于阴阳哲学时,当人类学者还在建构各种高明的理论著书立说时,普通人已为解决西方的认识

① 《天使的恐惧》(Angels Fear), Macmillan, NY, 1987, p 12

论危机寻找更实用的办法。可以证明这一点的事实是,公众正转向中国科学,“阴”和“阳”已成为家喻户晓的字眼。确实,代表中国特色的宇宙论和哲学思想的阴阳五行同类相感论,彻底打破了西方传统的肉体与思维之间的藩篱,使得我们可以用完全不同的概念去思考人生及其意义。我想,这也可解释为什么针灸能够获得成功。针灸是由于文史学者而被保存下来的又一重要的古老传统。在清儒与西医的影响下,它曾两度遭受中国官方的取缔。今天,针灸远不只是昙花一现的时尚。在我看来,针灸的成功不仅取决于它不可否认的效果,还取决于它完全无视那种分裂肉体与思维关系的理论框架。正如今天普遍承认的,针灸恰如其分地完善了西方的治疗方法。这里再次显示,西方医药文化与来自不同传统的元素交叉繁殖,其将来大有希望。也许有一天,获益于中国科学,西方认识论的危机终将得以解决。

五、文史学的功能

也许我的论点还不很完善,但是我希望我已说明了文化复兴的实现来自不同传统的借用和交流。过去是如此,将来还会是如此。只要不同的文化形式继续以足够的数量和生命力存在,这种交叉繁殖就会持续下去。

今天,文化多样性受到全球一体化的威胁。我们不再会建造金字塔来容纳我们文化的辉煌成就;我们有博物馆,但是它能经受住时间的考验吗?博物馆能容纳的艺术品只有那么一小部分,而未能被保存在博物馆里的东西的

损失和破坏令人触目惊心。直到 20 世纪中叶,北京城还有上千座寺庙。这些庙宇不仅是人们宗教生活的活动中心,也是主要文化生活的活动中心。而今,除了少数几处留作游客的观光点外,其他的庙宇几乎已消毁殆尽。

对于这场整体性的毁坏,原因不仅是缺乏资金或资源,更重要的是缺乏理解和关注,而后者往往又是那样带有偏见性。对于文史学科的现状来说,也是如此。卡瓦利-斯佛扎(Luigi Cavalli-Sforza)的研究最为雄辩地证明了下列两点:(1)文化传播是文化更新的根本因素;(2)今天带来文化更新的文化多样性已经受到威胁。其他学者,如荷兰著名的语言学家乌兰贝克(Ulenbeck)指出,全球语种正在令人吃惊地的消减。与上述趋势关系最为密切的是文史学科。

文史学构成了人类文化的宝库,并且,让我再重复一遍,当今的决策者们却不很理解这一点。事实上,文史专业保存和传播古老知识的功能,如果不比建立新的研究模式、寻求新见解更为重要的话,至少也同等重要。因此,对文化的“保存”应被视为与对文化的“诠释”同样重要。许多人类学者在他们的田野工作中将会了解到,文化诠释可能并不利于文化保存。

正如我们已经看到的,通过一小批学者的教学与研究,古老传统的保存和传承可以使古老的文化保持活力。只有当人们对文史学功能的核心部分,即“长期性的研究”有所理解,那种对人类知识默默无闻的贡献才有可能出现。

1. 文史专业的研究对象大多数针对历史悠久的文化

传统。

2. 文史专业的研究项目往往是一种“学习项目”，它的成果并不引人注目，是以资料汇集、目录、制图、字典、数据库等方式提供“研究工具”。这类“收集和整理”工作，通常是由一、两位“学者”在长时间里带领他们有限的助手来做。文史学科的许多重大项目往往需要一代以上的人才才能完成。与其他学科的项目相比，文史专业研究项目的长期性是制订学科政策时必须考虑的一个重要因素。

3. 文史专业的产品也以长期性为特征，可以在较长时间里具有使用价值。19 世纪的校勘本、20 世纪初的词典和三四十年代的著作对于一般的文史学者来说还是可资利用的资源。

4. 文史学者的培训也需要较长的过程。许多社会学的专业可以在四五年时间里培养出一个人才，如人口学、法律、新闻、国际关系等。但是，一些古代亚洲文化的专业，如梵文、古波斯文、古汉语等，至少需要十来年。

5. 基于上述原因，文史专业的特点是知识的积累过程，因此它的制度性的机构图书馆、学院、研究所等都会保存很久。对文史学来说越老越好，而其他学科则追求标新立异。

从这一点可以了解，与其他学科相比，文史学需要一种完全不同的政策。虽然我们处于电子时代，但这一点并没有改变。在许多方面，文史专业开始使用计算机，它的学生用计算机不只是为了语言处理或数据库，而且可以用来做文字与语言风格的分析。计算机的使用可以从费用方面减少文史专业与实验科学之间的距离（即文史专业因

为人便宜而难以落实一项具体的资助政策)。但是,计算机的使用并不削弱文史学科“长期性”的特征,它只会有助于处理更多资料并取得更佳效果。

最后,我想用庄子古老的寓言以及他的有用无用论来做结语。他说的那株老树,对于一般人来说赏心悦目,而木匠却觉得却毫无用处。庄子说正是这种无用对老树本身才是大用,惟其如此它才能逃脱木匠的刀斧。他归结说:“人皆知有用之用,而莫知无用之用也。”

确实,问题就在于如何使世界保持共存,使思想保持完整,而不把它弄得支离破碎。惠子曾告诉庄子这样一个故事:国王赐给他一颗葫芦种子,后来长成一只奇大无比的葫芦。拿它怎么办呢?盛水又不能竖起来,搬动也不方便。将它剖开做勺子,还是太大。不知做什么用才好,只好把它打破完事。接着惠子对庄子说,你的语言与这只巨大、笨重而一无是处的葫芦别无二致。

庄子答道,只有与懂得无用的人才能谈论什么是有用。对于世间来说,天地不可谓不广大。一个人所使用的不过是他立足的部分。要是把一个人足迹以外的地方挖到黄泉,那剩下的小块地还有用吗?

惠子答:没有用了。

于是庄子说,那么,无用的确也可有用就很容易理解了。^①

对于决策者来说,文史学就像那株根深叶茂的老树和

① 原文分别出自《庄子·逍遥游》与《庄子·外物》。

那颗硕大无朋的葫芦, 苍老、笨拙而毫无用处。然而, 老树蔽日, 人们可以在树荫下逍遥自在。至于那颗葫芦, 正如庄子说的, 用之“以为大樽, 而浮乎江湖”。让世界保持完整, 你就可以自由地漫步其间, 脚往何处, 人往何处。保存那些古书, 让一些能读懂它们的人使用。正如那些古老的東西, 我们的大学也应该保持完整一体。

那么, 让我们来捍卫我们的老牌学科吧, 没有什么比我们的文史专业能更好地保存和传授古老知识。让我们共同对付那些精明的决策者和能干的政治家们, 别让他们削减我们的规模。假如我们允许他们那么干, 要不了多久, 很可能比我们预想的还要快, 这个世界将走投无路。

参考书目

- Bateson, Gregory: *Steps to an Ecology of Mind* Chandler Co. San Francisco 1972
- Bateson, Gregory and Bateson, Mary Catherine: *Angels Fear* Macmillan, New York 1987
- Benott, Paul and Micheau, Françoise: "L'intermédiaire arabe?" In Michel Serres, e a 1989
- Cavalli-Sforza, L. L. and Feldman, M. W. : *Cultural Transmission and Evolution: a Quantitative Approach*. Princeton University Press, 1981
- Cavalli Sforza, L. L., Menozzi, P. and Piazza, A. *The History and Geography of Human Genes* Princeton University Press, 1994
- Frayling, Christopher *The Face of Tutankhamun* Faber and Faber, London 1992.
- Graham, A. C. : *Chuang Tzu, The Inner Chapters* George Allen and

- Unwin, London, 1981.
- Hooper, Judith and Teresi, Dick. *The Three-Pound Universe*. Tarcher, Inc. Los Angeles, 1986
- Huff, Toby E. ; *The Rise of Early Modern Science-Islam, China and the West*. Cambridge University Press, 1993.
- Jones, Steve: *The Language of the Genes*. Harper Collins, London 1993
- Russell, Bertrand. *Mysticism and Logic, and Other Essays* 2nd ed Longmans, Green and Co., London 1918.
- Serres, Michel, e a. *Elements d'histoire des sciences* Paris, Bordas, 1989
- Steck, Max. *Bibliographia Eulideana* Gerstenberg Verlag, Hildesheim 1981

老台南的土地公会

一、台南的庙宇

台南是百庙之城。19 世纪末,不算一些小祠,城内外至少有 115 座庙宇。当时台南约有一万户,相当于五万人口,平均每 90 户一庙。这一比率在近代中国一点也不算特别。^①

只有少数庙宇是官方的祀典庙。其中文庙和它的府学是由官方修建,并几乎全由政府维修。文庙面积宽广,但建筑质量不算很好,经常需要维修。另外有祀典武庙(即关帝庙),它由官方发起,但私人募捐修建。武庙旁边的大天后宫(即妈祖庙),也得到官方的承认。阴历每月初一、十五日,官府也遣使到庙致敬;但此庙的管理却由城中行会负责。台南还有少数佛寺,多位于城郊,由僧会居住。

其他占总数百分之九十以上的庙宇大都在城内,这一部分也就是当今学者们所谓的“民间信仰”。不过,我们不

^① 在同一时期,嘉义城约有 4500 户人家,庙宇 52 座;彰化城约 3000 户,有 60 座庙宇。清末的北京城人口约 15 万户,城内与近郊的庙宇总数大约在 1500 左右。

可望文生义以为这些庙宇都是些简陋的建筑。实际上,民间庙宇虽不如文庙宽大,但雕梁画栋,十分考究。庙里往往陈设名贵木料的案桌、精巧图饰的绣件、精美的龙泉花瓶和仿古的青铜香炉。社区、街坊和行会修建了这些庙宇,并以此为各自的活动中心、象征和骄傲。每个人都要为修庙和管理出力,或随缘乐助,或民间派捐。有人捐建了庙内某一部分,如一支楹柱、一幅壁画或一扇花窗,就把他的姓名刻在上面。此外,庙内还要勒碑纪念,为所有的捐助人刻石流芳。

每个庙都有各自的主神。庙宇的建筑、陈设以及用以维修的捐款,都被认为是属于这位神明的。供奉同一香火与会,往往有相当密切的关系;而这种关系则以一种“分香”的方式形成。一个新的香会(也就是一个新的庙)要从老会(老庙)的香炉里取一点香灰,放在新香炉里捧回去。于是新会就以这只香炉为标志成立起来了。比方说,从大陆移居台湾的移民,会带一只装有故乡庙宇大香炉里香灰的新香炉,在他们的新家园建立起新的“分香”点。在一些重要的节庆日,分庙要给祖庙供奉礼品,并定期到祖庙去朝拜进香。新的分香会如果发展顺利,那么这种与祖庙的联系也会变得很重要。

分香关系也会在一定情况下起变化。举例说,澎湖列岛的厅治就是因大妈祖宫而得名的。^①这个庙是若干次分香的中间环节之一,它的祖庙可以溯源到福建莆田湄洲的天后宫,而台南的大天后宫就从澎湖分香来的。随着贸易

① 澎湖厅治“马公”,系“妈宫”之讹。

沿台湾西岸扩大,商人在别的港口建立了台南香会的分香,其中包括台南府治以北一百公里的北港。后来北港的香火盛极一时,全岛各地都有北港的分香会,年年去北港庙内进香。各地善男信女大量题捐,又使北港的妈祖庙不仅能到台南的祖庙进香,而且还可以从那里再到澎湖,并按庙的分香次序溯源直到湄洲祖庙。

台南绝大多数庙宇都是这样从大陆的祖庙分出来的,这些香会大部分由祖籍来自大陆福建的居民所组成。也有一批庙宇是潮州商人所建。一座庙宇建成后二、三百年,人们对该庙的发祥地和祖庙,仍铭记不忘。只有少数庙宇是源于台南本地的香火^①。

二、宗教组织的类型

供奉神明的社会组织称为“会”或“香会”。一座庙宇如果不止一个香火,就可以有几个不同的会。也有些会不隶属于任何庙宇,如果不是因为它们觉得没有建庙的必要,就是因为财力不足,无法建庙。台南的香会比庙宇多,1937年的统计表明,每两庙约有三个香会,祠堂和祠祖先会尚未计入。

日本学者把台湾的香会分成几类,并分别冠以下列名称。^② 第一是神明会,由同行同业或同地位的人组成;第二

① 这些庙大部分起源于巫祝,或为奉祀地方某一圣贤,例如节妇辜夫人等。见《台南市寺庙大观》,高雄,1963,第56页。

② 参看铃木清一郎:《台湾旧惯 冠婚葬祭之年中进行事》,台湾日日新闻社,1934,第48页。

是祖公会,由同姓成员或同乡组成;第二是共祭会,由同街坊或同社区的人组成;第四是祭祀公业,同宗或同族成员用以祭祀祖先^①,通常建立一份祭祖基金,利用此项收入作为办祭礼的经费,并资助有志向的青年族人就学;第五是父母会,实际上是帮助各家应付丧事开支的互助会。

看得出后两类与前三类有明显的不同,因无神明香火,所以不属本文考察范围。相比起来,前三类就十分相似:它们的组织与作用都是为了供奉神明。实际上,许多会除了供神还有很多其他的作用,因此要把它们归结为上述二类中的哪一类则显得含糊不清。例如坐落在台南西区的药铺,共同供奉的是药王神,所以此会既可归入共祭会,也可算是神明会。下文我们将把日本人分的这两类宗教组织统称为“香会”。

三、香会组织

虽然每个香会都有各自的会规,但基本结构却大同小异。像庙宇一样,新香会是建立在一个新的香炉之上。香炉是会众的重要所有物,是该香会的象征,每年在会众之间轮流保管。台南香会的传统大香炉是八角形锡炉,有四脚两系,也就是“鼎”。高约一尺二,上面一般刻有会名及其成立日期。

香炉保存“炉主”家里。炉主的任期为一年,不得连

^① 1928年全岛祭祀公业约计11491个。参见 Kajiwara Michiyoshi《台湾农民生活考》,《台湾日报》,第236-241号,1939年8月-1940年1月。

任。新炉主在每年神明圣诞的集会上选举,选举方法以掷筊决定,掷中次数最多的就被选为新炉主;其他的会众就是“炉下”。^①此外还有两位或四位担任“头家”,协助炉主履行职责。经过这番手续,香炉就转到新炉主家里。移交香炉的仪式相当隆重,会众敲锣打鼓,列队游行。到了新炉主家,要举行简单的“安炉”仪式。新炉主还得到两盏灯笼,灯笼上用大红字写着他的新头衔、会名和神名。灯笼就挂在炉主家祭坛前,并可保藏着作为一种体面的永久性纪念品。

炉主的主要职责是管理香会的基金,组织每年的节庆。稳定资金来源非常重要,因为年年举行的节庆开销很大。台南大多数的香会都拥有农田或不动产,但也有许多香会没有这类产业,在这种情况下,会众必须年年捐款以供庆祝的开支。建立固定基金是为了避免每年的筹款将可能出现意外,使香会得以延续而不受到经济萧条或会众离会而造成的影响。为此,每个会员必须捐一笔相同数额的款项,把这一整笔款子投资于产业,或放债赚取利息。这种财产以神明所有物的形式存在。即使会员迁出街道,或是改行改业,或其他不能继续成为该会会员的理由,所捐的款项是永远不能退回的。

香会接纳一个新会员时,有一固定的仪式,新会员用红纸包一笔钱放在该会香炉里,这也就是通常所说的“插炉金”。这笔钱的数目至少与建会时会员所捐的数目相

^① 闽南语所谓“筊”,是两块劈开的竹根制成的,一边圆,一边平。会众如果不能亲自来掷“筊”,也可以由他人代掷,仍有可能当选下届炉主。

等。一个资产雄厚的香会,它的插炉金可能很高;但即使资产微薄或毫无资产的会,也必须遵守这一习俗,不过数目可能小些。所有的会至少都有点动产,如香炉、神像、祭坛装饰品,有时还有乐器和游行所需的道具等。

1933年,台南在城内的庙产和会产共计231套可以出租的房子,并有占地面积大约为七甲的房产^①。要估计香会在城内不动产的百分比比较困难,因为我们难以确定19世纪台南城区的总面积。此外,我们还应该把行会(如下文要介绍的三郊行会)的产业归入“宗教”地产。行会虽然不是严格意义上的宗教组织,但是与香会很接近,把年收入的大部分花在宗教活动上。至少我们可以说,以租金收入维持宗教活动的不动产,在全城不动产的总额中占有相当大的比例。在宗教组织拥有的产业中,几乎所有的田地都属庙产,而房屋则几乎都是会产。^②

一年的账目由炉主保管。如前所述,新旧炉主交届期就在主神的圣诞日。在任期届满时,收支账项用红纸抄写工整,贴在街上醒目处供人查看。有些香会也有每年的收支账簿。如果出现赤字,当年炉主负责补足;有余额则移交下任炉主,以充翌年的支出。除了一对灯笼和职位的面子,以及出任炉主时举办盛宴请客的荣誉以外,炉主别无报酬。在家里供奉香会的香炉,一般认为是一个吉兆,当年会得到神明的保佑。不过,也很可能要为节庆活动贴钱赔本。

① “甲”相当于2.39英亩。

② 有的情况下,提供资助的香会在庙宇的土地上盖房。

香会的主要活动是组织神明一年一度的圣诞活动,包含祭祀、会众供献祭品、并请僧道来做法事,此外还要酬神演戏,最后以盛筵收场。从我们下文提到的账册上可以看出,香会每年的大部分收入都花费在这种盛筵上。只有会员才有资格参加这种筵席,如果无法亲自参加,也可以派人顶替。酒筵不限于男人,当家的妇女也是当然的代表。妻子或儿子也可以顶替因事不能出席的户主前去赴宴。

四、土地公会:基本的街坊香会

在所有的宗教组织中,土地公会是最普遍最基本的香会。每条街或每个聚落都必须有一个土地公的香火。20世纪初,台南市有二十来个土地公庙,虽然它们的规模不很大。此外,还有一大批没有土地公庙的土地公会。

当时的台南到底有哪些土地公会呢?我们从一份1876年的道士抄本得到了具体的解答。^①抄本记载了举行“禳度解连”的仪式。这种仪式是为了消灾免罪与祈福,因此必须求得城中所有司果报之神的宽恕。这类解连和拜斗(北斗七星)的法事,在传统中国是十分普遍的。上述抄本罗列了台南138个香火,给我们展示了一幅难得的该城宗教地理鸟瞰图。

这些香火是按照地理顺序列举的,从城东开始,名列前茅的是东岳泰山神,其次是与东岳庙相邻的土地公,第

^① 见拙文《台湾之道教文献》,《台湾文献》,1966,卷十七,第3期,第173-192页。

三是台南的府城隍^①，第四是安溪地方神“清水祖师”，随后还有一大批土地公，然后才到达东门。和其他所有城门一样，东门内也有一位土地公祠。总而言之，在抄本所列的138个香火中，约有三分之一即45个土地公香火。值得注意的是，除土地公以外，其他神明都与其庙宇并列，如大天后宫的妈祖或槺仔林街的妈祖婆。只有土地公不论有庙无庙，都无一例外地与它所在的街坊一同列出，看西街土地公就是一例，下文我们还要更仔细地考察这个土地公会。看西街的土地公会成立于1765年，但一直没有土地公庙。

除了土地公，其他没有立庙的香火都不算在解连科仪内，从这里也可以看出只有土地公会是最基本的基层组织。需要指出的一点是，如果有大庙的街区就不再提到它的土地公会。因为每一个庙宇除了各自的主神，总有土地公陪祀，它的地域很可能包含庙宇近邻的街坊。因此设在其他神庙内的土地公会，很可能在解连科仪内的土地公会目录中没有反映出来。无论如何，从目录中可以看出，台南的宗教地理不仅由它的大小庙宇组成，也是由供奉土地公的街坊香会组成，其他香会都不属于这种基层组织。

一份日本人出版的《台南州寺庙明鉴》记载，^② 1930年台南有125处庙宇和165个无庙的香会。书中内容包括每个庙宇或香会的坐落地点、所奉神明、庙宇董事会或香

① 台南市有两座城隍庙：一是府城隍庙（台南原是府城），建于1673年，一是县城隍庙，建于1886年。

② 日日新闻社，1933年。

会的人数、成立年月、节庆日、政府指派的管理人姓名^①、财源及简史。

在所列庙宇中,十九所小庙是专供土地公香火的。最早的土地公庙建于1679年,^②最晚的建于1866年,比上述道士抄本(1876年)要早得多。在所列的香会中,有二十六个土地公会,最早的成立于1687年,只有三个是1876年后建立的。综合这两种资料,可以得出1870年后的土地公会数目为七十个。^③这一数目可以与当时台南的街道数量做一比较。据1830年的人口调查,台南计有八十三条街道^④,1908年地图则增加到一〇四条。如果考虑到19世纪70年代在活动的香会,到1930年无疑有一批已解散了,此外也有几个会的范围不止一个街道。所以,当地流传的街街都有土地公会的说法,应该是一种实况。

根据1930年的调查,上述土地公会(约占台南各类香会总数的百分之十五)拥有六十一处房屋,大约占同类香会所有的房屋的百分之二十七。19世纪时这个比例可能

① 这些管理人是日本当局派任的,负责香会活动及纳税。以前的香会和庙宇都没有这种制度,诸事都由一年一换的炉主经管。管理人是终身的,许多人在日本人离开后仍旧任职,因为没有一条法令能剥夺他们的职权。不少管理人在战乱年代发家,把分户登记在自己名下而致富。不少地方,管理人或其子孙如今成了独揽庙宇管理大权的人,可以为所欲为,炉主制度则几乎废除。此种不幸情况致使百弊丛生。

② 台南(赤崁)是在17世纪上半叶荷兰占领期间所建,至1683年才成为大清帝国的一部分。

③ 实际上,总数可能稍多一些。

④ 《台南市街小志》,《台南文化》,1951年10月,卷一,第1期,第53-55页。

还要高些,因为“土地公厝”已成为香会所拥有和出租的房子的流行用语了^①。关于“土地公厝”的意思,我曾得到如下的解释:“每当新街坊建成时,人们就为土地公划出一块土地。在那里造房子出租,所得收入就用于供奉香火的开支。如果进项多于用项,多余的部分就用于资助本街坊的其他香会,例如天公会(即玉皇会)或火王会之类。”虽然这个说法提供了有关土地公会基金的一些信息,但实际情形恐怕不尽相同。我们已经知道,房产通常是靠会众捐献相同数目的款项购买的,而且不一定坐落在本街坊内。原来的资产随着新会员的加入愈积愈多,而退会的会员则不得退股。如果共同投资入不敷用,会众就不得不每年再捐一笔钱。

土地公的特点从香会的名称中又一次表现出来。行会往往称“堂”,虽然很少有几个真的有一个像样的大楼。别的香会有时也称“堂”或“社”,惟独土地公会不称堂而称“会”,如果不是“土地公会”,就是“福德爷会”^②。土地公会与别的香会互不相涉,还表现在另一方面。土地公会从来没有分香关系。香炉里装的不是从别处香炉里取来的香灰,按惯例,在乡村香炉里装的是当地的泥土,在台南城里则装谷子。不论哪一种情况,象征意义都很明显,土地公会原则上是独立的。

在台南的街坊香会中与土地公会关系密切的还有天

① 这种房屋宽一间,长为三、五或七间,堂屋两边的房子,分开来出租,有院子相连。因为只有一根正梁,所以每座作一栋计。堂屋里摆着香案和客椅,作为所有住户的公用客厅和文化中心。

② “福德爷”一名来自土地公的正式名号“福德正神”。

公会和火神会等。所有这些香会都是以土地公会为基础，在土地公会的地盘上建立起来的。下面我将以小妈祖街为例加以说明。

这条街除了土地公会外，还有其他三个香会——一个供奉玉皇上帝，圣诞日是阴历正月初九日；另一个供奉火王，诞辰是六月二十三日，供奉此神的目的是为了免除火灾，它的香会同时也组织一个消防队——第三个供奉李哪吒，它是乡勇供奉的神明。

有四个香会的街坊大概可以算是一个特出的例子，它曾以殷富著称。小妈祖街躲过了日本时代的城市改造规划和第二次世界大战期间的盟军轰炸，因而此街基本上保留着旧貌。这是一条不到一里的短街，两边排列着商店，店后是住宅区，有的很宽敞。它的坐落位置一定曾是个战略地点，也就是该城中、西部通往港口的大路与北边过来的大街的交会处。四个香会中，土地公会最老，得到的捐款也最多。李哪吒会建于1822年，火王会建于1882年，天公会建于1886年。1930年，土地公会拥有四座公房，每年所得租金足抵当年节庆开支而有余。相比起来，火王会有两座公房，玉皇天公会只有一座，李哪吒会则连一座也没有，靠一些利息来维持。

就整个台南说来，情况稍有不同。在土地公会之后，天公会居次，火王会第三。台南所有的天公会的建会年份基本上在1847年前后，火王会为1843年，其他香会则为1830年。土地公会成立的平均年份无疑最早，是1822年。非土地公会的香会的立会平均年份为1835年。

其他一些街坊香会是一种进香会。如五帝庙周围的

五条街道就各有一个香会,每一会供奉一帝,并负责它的圣诞庆典。至于台南的大天后宫,它的进香会所包含的街区就更大了。在大天后宫主要节庆日,那些香会都要来上供品并演戏酬神。

同姓会从原则上也不是一个街坊香会,实际上许多同姓之家还是住在同一街坊内。如台南的郭氏就是一个例子。已知的郭姓始祖于1718年从泉州府南安迁移到台南,并带来了郭圣王^①的香炉。后来一个郭氏会就凭这只香炉建立起来。至18世纪末,郭氏人丁兴旺,财富力强,为他们的神明建了庙。19世纪晚期,此庙不仅成了郭氏会的总部,而且也是郭氏聚居地区的神庙。与郭氏不同,台南的蔡氏有三个同姓会,分别在三个城区:一个在市中心区,一个在北区,一个在西区。

有一些节庆日全城都参加,如妈祖的游行、水仙宫的大普度,但是以全城为规模的香会却绝无仅有,那就是台南的天坛,城内外都有无数香客来此朝拜。它是泉州玄元庙的分庙。为了协助组织该庙的大节庆及有关道场法事,并为此筹集资金,除了平常由炉主及其助理人员组成的庙宇董事会,还曾建立过一个全城规模的香会。

此外还有八个文昌会。会员基本上是官吏与地方绅士,这些会的会员无疑是从全城吸收的。行会从原则上也是从全城吸收会员,但因某行业的铺子往往集中在同一区,所以许多行会的实际范围,也就局限于城中某一区或某一部分。行会也和别的香会一样,主要是为了供奉它们

① 郭圣王是南安诗山的地方神。

的祖师爷,所以其他香会并没有本质的区别。1930年台南二十个行会,其中有一半的行会,包含纺织工、铁匠和鱼贩的行会的祖师爷都是妈祖。如前所述,这些行会往往称“堂”。

城市的社会结构都有这些香会、行会和同姓会的影响,但最基本的结构却是土地公会。一个区的土地公会,按惯例由四至十个组成一组,全城都有这样的组,一般是以某一重要地段的大庙为中心。比如“水仙宫五土地公”或“大关帝庙六土地公”等。这些土地公代表的是该庙周围的一些分区,即所谓“角头”。

角头对管理庙宇没有发言权。只是负责各自地区(不仅是庙宇)的节庆活动。因此,对庙宇活动各土地公会完全不来插手,但每年七月的普度却由他们举办^①。每几年一次的大醮,也是由这些土地公会的角头来办理。大醮是规模盛大的节日,至少在重修庙宇之后举行,也就是说二、三十年间举行一次落成醮。^② 为了这些醮,在香会与庙宇的机构之外还有一个斋醮会(亦即灯首会)。角头在斋醮会中起很大的作用,负责筹集大醮的大部分费用和祭品。这笔钱或由土地公会的基金直接拨款,或向会员特别派捐。每逢此种场合,斋醮会为每一街坊定出摊派款额,各土地公会的炉主负责征收。

① “普度”即佛教盂兰盆会,原则上在农历七月十五日举行,但在七月自初一开地狱门至三十日关地狱门,天天都有普度。

② 大醮的目的在于为本区居民消灾。更新区内生气,还要配合举行做斋。今天的“醮”是中世纪时期道教“斋”的继续。“斋”与“醮”都是为庆祝旧庙重修、消灾(在有疫病时)、道士任职等场合而举行的。

五、看西街的土地公会及其他香会

有关 20 世纪之前台南土地公会及其他街坊香会的文献资料几乎遗失殆尽。以现时的理解来推测过去的历史，当然是靠不住的。^① 幸运的是，我们还掌握了仅存的看西街的土地公会与火王会的有关资料。这使我们有机会考察这条街在本区及全城的社会结构中如何运作。为此，我们先谈谈看西街的情况。

看西街的土地公会成立于 1765 年，是西城外水仙宫五个土地公会之一。乾隆时期，该区是台南的重要港口，以后由于台南海湾淤塞，该区逐渐建成为台南的主要商业中心^②。

三益堂 设在水仙宫。水仙宫建于 1703 年，是一个小庙，19 世纪初改建为三益堂会馆。三益堂集中台湾最重要的进出口贸易三大郊：做糖业贸易的糖郊，对大陆贸易的北郊，和对东南亚贸易的南郊。根据台南的传说，三郊是 1725 年由三位传奇式的商界巨擘创办的^③。有些小郊

① 第二次世界大战期间，日本政府没收了所有香会的资产，因此香会无法继续活动。更重要的是，二战末台南市的大部分毁于美军的轰炸，此后的居民人口与结构都产生了极大的变化，原来的街坊组织也受到很大的影响。新成立的政府对社会生活的干预达到了史无前例的地步。凡此种种，给香会组织以致命的打击。

② 台湾之名来自“大员”，这是离台湾海岸不远的一个小岛的占名。当时荷兰人在台湾修建了最早、也最重要的据点。此岛在 1662 年郑成功战胜后改名安平，现为台南市一郊，分隔两地的水域早已淤塞了。安平的历史很特别，故未纳入本文研究范围。

③ 见颜兴《台湾商业的由来与三郊》，《台南文化》，1954 年 4 月，卷一，第 4 期，第 9-15 页。

可能在三大郊之后建立，一直附属于三个大郊^①。郊的负责人也和别的香会一样称为“炉主”，并且按照香会的选举方式年年改选。1808年，三郊派“义民”（志愿民兵）帮助地方官击退了进犯的海盗，因此政府授予三郊官衔，赐印绶作为嘉奖^②。可以推测，从这时起三郊变成一个得到政府承认的组织，并联合成立了三益堂。扩建后的水仙宫规模很大，三益堂不仅在西城，而且在台南全城的宗教生活中居于领导地位，因此它们的经济势力也得以加强。

大庙建成后，西城区的所有商号都参加了三益堂。他们的插炉金也被用来投资，即用于购买房子。他们的资产数额到底有多少已无法估计^③，但在19世纪中叶，三益堂每年的岁入有三千元之多。此外，三益堂对每包或每件进出口货物，要征收十文的税，也称作“缘金”。这项年收入达五千元。三益堂就用这些资金开办导航，疏浚港口，给政府官员送礼。他们的度量衡也成为当地的标准。他们也维持治安（炉主有拘捕和判理权），训练义兵，设立舍药局。在春节前半月，还出资在水仙宫演戏，给在庙里躲债的人排忧解难。

① 这些贸易组织为何会称为“郊”，原因不明。宗教上“郊”系指“天坛”，与“社”相反而又相成。“社”早已用来指社团企业，“郊”也可能经历过一个相似的字义转变过程。“郊”又有城郊的意义，主要贸易社团的总部都设在商业郊区，也可能是此字这一用法起因。坐落在台南城内的各贸易社团的总机构是六和堂。总部设在大关帝庙。“六”指该庙的六个“角头”，都是土地公会。

② 品级虽不高，却使三郊取得了某种程度的自治权。三益堂似乎只用一枚印章，这可能表示1808年后只有一个炉主。

③ 第二次世界大战结束的那年，三益堂财产被没收转卖，日本官员和少数台南商人从中取利。此中详情见《台湾商业的由来与三郊》。

与宗教节庆的花费相比,这一长串公益事业的费用算不得什么。比如,三益堂主办的一年一度的大天后宫妈祖圣诞,花费高达1200元。这也是台南一年中最盛大的宗教游行。三益堂也带头组织每年在水仙宫前举行的大普度。普度之前有一个五天的为超度死难水手与靖海的莫安福海醮。在大普度设奠飧祭孤魂时,久享盛名的二郊彼此竞做糯米甜饽堆栈比高。据传曾有过高出庙顶的甜饽柱。各郊的甜饽柱上都有题字,把该郊传说中的创办人列为施主。

正是在这一年一度的普度盛会上,水仙宫周围的五个土地公会都合作行动。每个会都出资并参与组织这一活动。每个会的香炉和神像都被请到普度场所。由理事会备轿,并有街坊的乐队伴奏去迎接每个土地公,然后被恭奉在普度道场南方的高座上,以便“监醮”。对土地公本身不必特别供奉祭品,他们在那里是代表各界居民的。

看西街的土地公除了看西街,该街坊还包含与之交叉的南河街。我们不清楚为什么这两条街要供奉同一个土地公,不过惯例是该土地公会的炉主在两街居民中轮流出任。这两条街还合办了一个火王会(关于火王会下文还要多谈一点)。自1765年起,这个土地公会开始活动,但到1887年却中断了。1907年,他们在水仙宫召开了一个街坊大会,会上决定恢复该会活动。下文是当年会议内容:^①

^① 修订过的会章,于1937年用玫瑰色纸印出。一边是账目及当年会员名单,另一边重印了1907年的会章。

福德爷会趣旨抄录

窃谓商贾兴隆，固在乎人智之胜算；街衢景运，莫不藉神灵以保安。本街自昔建立福德爷之金铭，而于找司人之奉祀。年年轮流过炉，演剧庆祝^①，称觴喝采，历有百余载，何其盛欤。迨至丁亥（1887）之岁，方其遇炉于内河之际，适遭该街有回禄之灾，时将福德爷之金身，暂安置于炉下李冻之家。不意自移其家以来，曾经二十春秋，未尝有过炉轮流。爰找同人有志者，睹此福德爷之崇祀废坠，久屈莫伸，寂寥不堪。是以邀请我同人，齐赴二益堂，开公同议会。议会既定，即于中秋之日，举行重兴过炉。举凡各节应当办理之祭祀，无一〔不〕依日而行，以昭乎诚敬。兹即修举复日，实由福德爷之神灵显著，抑亦我同人之众志成城也。第所深愿者，我同人能协力同心，干事人能急公好义，庶几福德爷之祭祀，年年隆盛，永远弗渝，始不为他街之人所窃笑也云。^②

兹将本会各要件列明于左：

① 这里的“庆祝”，是指土地公诞辰举行的道教仪式。

② 我曾问过台南的友人，为什么没有土地公的街会受人嘲笑。大部分人的回答是：“那就没人来看管你的钱了！”土地公确乎被叫做“守财奴”。这使人想起与“填库钱”的观念有联系的丧礼。人们认为下葬时阎王的钱库里有一大笔钱要偿付给死者，以抵偿他的生命及阳间财物的损失。这笔财产的大小是由命运决定的，为了防止这笔财产溜走，阖家老小都手拉手地绕着一堆烧化的纸钱，围坐成一圈。在防止钱财耗去时全家人的共同利害关系与联合行动，与城市街坊全体居民在防备命定应得的财产的损失时的共同利益与社团活动是十分相似的。

- 一、本会之人数占日十号，新招募者廿一号，廿廿一号。^①
- 一、本会之古日号其插炉金既缴纳在昔矣，但新号之插炉金现定缴纳金四圆，不论何时，如欲入会者，务须照所订之额缴纳方得入会。
- 一、本会中之人凡有移出街外者，定将本会之名抽起，不得仍参与本会，亦不得取回插炉金。
- 一、本会如要加入者，其六月八德星君敬祝会并须编入在内方有周至。
- 一、福德爷过炉之日择定八月十五日为郑重之日，不得迁延过期。^②
- 一、凡有公事有关于重大之事件，为干事人须邀各号齐赴会议所会议，不得擅自主裁。
- 一、本街福德爷自昔所建置之祀业有家屋二座：一坐落在顶看西街辛字第一九八番地，现在一年收得税金壹百圆；一坐落在下南街辛字第三五一番地，现在一年收得税金八十四圆。但家屋税等费是归厝主完纳，其厝税若应加减，非一定不易。

光绪三十三年岁次丁未八月某日立。

根据惯例，土地公会保存有每年的账簿。这些账簿已经遗失了，保留下来的只有一份 1937 年分发给会众的简单账

① 所有成员都以店号表示。

② 大部分香会与庙宇都在八月十五中秋节庆祝土地公诞辰。但照台南风俗，此日实为土地婆诞辰。台南一般不祀此神，虽然在中国其他地方都供奉她。土地公的另一诞辰在二月初二。

目。这份账单载明当年该会共有四十八个会户,其中两户一年前迁往别处,五户临时因事未至,另两户居丧不能参加会务。这份账单中公布了 553.02 日元的余额,其中七十一日元为一年前积余。主要收入来自土地公会所属的两座房子,年租收入 364 日元。另外一笔资本可能是该会的担保贷款,又增加 74 日元的收入。当年的香火开支(包含演戏),计 89 日元。香会的宴席花费更大些,共 104 日元。为了会户的红白喜事,香会送礼 24.20 日元。另外 26.60 日元用于水仙宫当年的大普度。维修房屋 123 日元,地价税 25 日元,另加两处房屋的法律手续开支 52.25 日元。

1907 年恢复会籍的老会户约占三分之一,由此可见年长日久之后的香会成员的变动率。关于街坊火王会的变化,我们了解得多一点。火王会成员应该与土地公会相近。看西街火王会成员必须先是从土地公会成员,而土地公会成员则未必都要参加火王会。

1907 年火王会有成员二十八户,土地公会则有三十户。火王会的户数年年有变动,但以五年为单位看,其数量稳定增长。1933 年达到四十五户。值得注意的是,1907 年的会户只有五户在二十六年后仍留在会里。这样看来,会员的平均在会时间只有八年。火王会的资料使我们有机会了解看西街的店家种类:城里最重要的几家批发商行都在那里,包括几家全台有名的日本进出口商号。这里有两家药铺,这两家药铺是一个药行行会的成员,离看西街不远也有一个药王庙。一家药材批发店、一家茶行、一家米店、一家杂货店、数家糕饼店、一家肉制品店、一家箍桶店等等。

其他街坊香会,如火王会之类,成员虽与土地公会多有交叉,但还是有区别。与三益堂相比,这些香会的活动都与宗教有关。土地公会原则是独立自主的,但别的香会多半是分香会。

从看西街的火王会可以看这种区别。火王会是该街坊组织惟一土地公以外的香会。该会何时建立还不能确定,但从上述账簿看,火王会从1907年开始到1938年间不曾中断过。对照1937年的土地公会的账簿,可以看出火王会所有成员同时也是土地公会的。

火王会没有固定资本,而是靠每年每个成员一定的会费维持。1907年的会费是3.71元。^①当时一个佣工一天的工钱是0.30元,一斗米的价格也是这些。在此后的14年中,每年的会费大约在3.60至4.60元之间。1923年增至5元,年收入总额为155日元,除了支出,仅剩余3.76日元。以后两年会费收入减少,赤字增大。到1926年,土地公会拨下40日元补贴,会费则减至3.50日元。到1931年,土地公会每年都给钱补贴,期间火王会的所收入也保持在180日元左右。1932年后虽无补贴,但也未提高会费。1932年的收入仅117.20日元,但由于大幅度削减支出,特别是供品的支出,当年还有8.95日元的盈余。从那时直到1938年解散,该会的收入和支出都很低。1937年的会费为2日元,土地公会贷给36日元,但偿还了这项贷款。翌年该会仅筹得60日元,这是历年来的最低数。该

^① “元”指银洋,称为“大元”。1915年前,账册中都记明银洋纯度。到1923年,记账时改“元”为“圆”。

会结束时有 5.85 日元的赤字,账上记明是由炉主垫付。

下面是火王会一年的开支细账和整个时期的小结:

火德星君甲寅年荔月十八日圣诞礼物列左:

建醮年本会廿四号各捐缘金 4.2 元,共收来金 100.80 元。

支出:

- (1) 官音小罗天班一台并加冠棚内面油及办仙
合去 9.00
- (2) 傀儡班一台半去金 1.80
- (3) 加冠礼棚内去金 0.38
- (4) 寺内油香及挑水椅桌去金 1.20
- (5) 雇轿二十四把去金 14.40
- (6) 请工四名 1.40
- (7) 打锣貳名 0.20
- (8) 鼓吹(唢呐二把、鼓一面)去金 1.00
- (9) 猪一只重 93.9 斤去金 10.70
- (10) 羊一只重 16 斤 4.00
- (11) 草席二领 0.37
- (12) 花金二支、蜡烛三对、高钱二付、菜桌貳块、
小烛四合、金钱壹占 2.83
- (13) 瓜子、槟榔去金 0.60
- (14) 香蕉去金 0.72
- (15) 香花 50 朵、火炭二篓、茶心十二包去金 ... 0.37
- (16) 三牲三副(肉、鱼、蛋)去金 0.90
- (17) 金花二朵、厚烟二十包、黄纸五占去金 0.95

(18) 白鹿 \ 研麦酒去金	5.40
(19) 请道士去金	8.50
(20) 搭棚(戏台)去金	0.80
(21) 烧猪双席并五牲 30 元, 昭日开金	27.00
(22) 鲁面四十碗去金	2.00
(23) 面布六条去金	0.30
(24) 唵叭香四包、香柴(檀木)一块、灯一对去金	1.40
(25) 发糶去金	1.40
(26) 壁文珍糶料一斤去金	4.51
(27) 过炉金香烛炮糶仔去金	0.10

共开去金 101.72 元, 对除外, 不敷金九角贰占值年自理也。现将所存对象列明: 黄羽晖裙壹条、黄羽毛彩壹条、铜苏锣壹对、锡香炉壹座。此四件交过新炉王协茂号收掌。

上述大部分支出主要花在三方面: 演戏、祭神做醮与宴会。火王会是由一个小庙分出的, 故可在那里庆祝, 年年须给它送点小礼。这是另一项比较大的开支。

让我说明一下: 台南南门外有一个建于 17 世纪下半叶法华寺, 寺内有个火王殿, 建于 1764 年, 台南城内所有的火王会都是火王殿的分香。火王诞辰原在六月廿三日, 但实际上这一月里无论哪个吉日良辰, 每个会都可以来此进一年一度的香。看西街火王会每年来进香时, 全体成员都要参加。该会为炉主备轿, 炉主则手持香炉; 其他的人也都备轿子或人力车。还有乐队随行, 抬着供品一起走。

节日那天早上,这一行香客就此结队出发。庆典于中午在寺内举行。火王会给法华寺送2日元的香油。但他们的活动与寺里的和尚无关,而是请城里的道士来做祝寿醮。还有一班傀儡戏配合做醮,这是为了拜天公而做的酬神表演。宴会并非素食,寺里绿树成荫的林园即是野餐的愉快场所。通宵达旦喝酒看大戏,直到翌晨城门重开,市民们才结束愉快的进香仪式,返回本街。

大戏总是演乱弹戏,在台湾也称为北管。这是比较适合在庄严的场合表演的剧种。这种戏是“武戏”,与闽南纯属“文戏”的南管(南音)相对。上述账簿特别指出该庆典的乱弹是用官话演出的。虽然大部分的台湾观众很难听懂,但大家都熟悉剧情,所以也能看懂。戏班一般是从台南城里请来,有三四十个演员和乐师。戏在傍晚开台,一直演到天亮。每一场戏的费用是八九日元;搭戏台还不算在内。下午祝寿醮演傀儡戏。先在火王前掷筊点戏,然后才开演。傀儡戏班人数不多,一场收入1.80到2.50日元。火王会成立之初,一笔小账给跳加冠礼,但后来这笔费用似乎由炉主代出。最后几年,傀儡戏就完全不演了。综合起来,演戏开支从初年的百分之十二到1937年的百分之七,占总支出的百分之八点五。

整个时期供品和庆祝活动共占支出的百分之二十八点五。香烛纸钱等项费用都不多,此外还要以全猪全羊祭火王。猪羊就比较能花钱了,猪通常要花20余日元。按惯例,供过的猪羊如果不是给炉主,就是由会员均分。1932年土地公会停止补贴火王会后,这些供品也就不用了。在三十多年里,火王会曾八次延请道士做一日小醮。每醮间

隔三四年,最后一次是在1933年。一位高功道士、四个弟子及若干乐师,一天可赚10日元。做醮用的供品约1.50日元。

和别的香会一样,火王会的筵席十分重要。这种筵席共占年开支的五分之三以上。筵席由菜馆里的厨师经办,厨师带来助手、轻便炊具和食品,到场烹调。开办筵席要给他付一大笔钱,每席十人,按参加人数,一般是三五席。账册每年开列的是烧猪汉席。酒水另行供应,碗筷、毛巾、台布等等也是如此。筵席结束后每位酒客各取一块红色的龟形糕饼和一串香蕉回家。土地公会办得的筵席还要体面。1937年,看西街土地公会为同样人数办的筵席,几乎要比火王会多花一倍的钱。相比起来,这两个香会花在做醮上的钱则基本相同。每逢会员家有添口、成年、婚庆或丧葬等大事时,土地公会都要送一小笔礼金,而火王会则没有这类作法。

六、土地公会的其他社会功能

对于街坊的治安,土地公会也有一定的发言权。水仙宫五土地公会之一,佛头港土地公庙的修庙碑,对这个问题可作某些说明。有一碑是1812年所立,详细开列了该会成员捐助款项。碑文说:

我新兴街福神,昔未有庙,祀在民居。迨康熙间,

街耆建其庙于西。^①……凡庙宇之建，崇祀神灵，内外最宜洁净，不可狎褻污秽。今兹事修，尤当整肃。公以设立规条，以存永远。

一、禁：庙内不许闲人住宿，亦不许赌博；如有不遵者，值年炉王首先阻止；仍敢违禁，闻众呈官究治。

一、禁：庙埕及两道巷路，虽是公所，不许堆积污秽，如有不遵规约，罚戏一台。^②

第二块碑也列举了类似条例：

凡我本境既重兴庙貌，则庙前街道，理宜肃静。公禁不得藉为公所，聚赌喧哗，寄囤货物，高搭凉棚等弊；如有违禁，值年炉主，首先阻止；仍有不遵，闻众呈官究治。^③

关于禁止建筑高房，该庙一块更早的碑文做了有意思的说明：

佛头港之有福德祠，由来久矣。缘戊戌(1778年)春，右虎之店，更筑崇高；而我本街弟子，悉遭灾咎。用是鸠集街众捐银，公置拆抵；历年收税以充本庙诞辰资费。厥后，凡有捐银镌石者，遇春秋演戏，免题缘

① 正好在水滩上。据碑文，该庙“坐海冲衢，水绕人朝，可称佳胜”。

② 台湾银行经济研究室编：《台湾南部碑文集成》，台北：经济研究室，1966，第195页。（见《台湾文献丛刊》，第218种。）

③ 《台湾南部碑文集成》，第162页。

银；其余依旧照分题凑，相率庆贺。众议庙前店屋不得张高，致伤庙宇，貽祸街众；如有增高其店者，值年炉王必闻众阻止；如不遵公议，即呈官究治。^①

旨在保持庙宇洁净清静的禁规，在别的场合也有。^②制订有关街坊的洁净、治安与体面的条规，似乎是土地公会的特点。有关风水的禁约也是如此。

土地公是一位“正神”，意即它的主要作用是守护它的地境，把一切不正的事物（如邪鬼）赶走。宋以来的民间信仰将土地公称为“福德正神”，这个尊号很可能与《礼记·郊特牲》中关于“社”神的记载有关。《礼记》曰：“社祭土而主阴气也。……社所以神，地之道也。……取财于地，取法于天。……以祭则受福。”近代许多学者认为古代的“社”是后来的土地公的来源，基本上土地公的香火就是原始宗教中自然崇拜的一个重要组成部分。由此可知，宋代以来的土地公会是上古中国的“社会”。这是一个不可忽略的历史事实，同时也是中国文明演变的一个重要现象。

从“社会”到“土地公会”的演变，当然是一个必须从许多方面进行考察的大问题，不能在一篇短文里说得很清楚。^③这里我们试图从神学的角度进行分析。

① 《台湾南部碑文集成》，第122页。

② 比如，以另一座大庙普济殿为例，1819年的碑文有禁游荡、倒垃圾及吵闹（例如在庙内赌博或演皮影戏）的规定。同上，第211页。

③ 据康熙年间郁永河《采硫日记》等书，当时“社”有行业、地区团体义，如麻社、番社、内北社等。——编注

如所周知,古代社神的神位是一棵大树,^①或一块大石头。因为它是“地神”,属于阴,所以死刑和“灵试”^②都在社前进行。社神是一位很可怕的神,接受各种动物和人物的牺牲“血食”。《楚辞·招魂》关于社神(“土伯”)的记载说,它住在地下“幽都”里,有牛身、虎首、头上长角,常追逐人,喜爱食人等等。

后汉时代道教的天师道是中国文明史上很重要的宗教改革活动,天师道基本上反对祭神,尤其反对牺牲的“血食”。根据天师道的经典,公元142年,张道陵与天地水三官及天上的太岁神签订了一个“清约”,即“神不饮食,师不受钱”。这里所说的“神”,就是天师道崇拜的三官和天上星星等“自然道气”正神。所有古代诸神,如社、稷、河伯、泰山等都是“六天故气”,也就是不可崇拜的邪神。汉以后,三国、晋、南北朝一直到唐代,天师道的影响非常大,所以中国的神学思想也产生了很大的改变。

在天师道的正神里,不仅有天神道气,还有一位地神,称作“土地真官”或“土地正神”。按照天师道的神学理论,天下诸州、郡、县、乡、里,直到每个家庭,都有一位土地真官正神存在。它虽是小神,官职却是十分重要。首先,它“治理鬼事”,^③就是说它负责把死人送到九泉的事,特别是它掌握一切生死记录。它也是主要的天地之间的使者,人神和天神的中介。每一次道士烧香时,先要拜他们坛场

① 见《庄子·人间世》。

② 就是非难断的事对神起誓,以判理直理曲。参见许地山《扶箕迷信底研究》,台北商务印书馆,1966,第3页。

③ 北魏寇谦之《老君音诵诫经》第2页。

里的“此间土地里域真官正神”，请它帮助把他们心里和文字上(章表)的“所启之诚”转达给“至真大道三清天尊”之前。^①

这个道教神学所发展出的土地神慢慢演变成了民间各地每个街坊甚或每个家庭的土地公。中国各地有不同的土地公传说，但都把它描述成一位善良、公平、有贤德的老员外，与古代的社神大不相同。它体现一种为公的精神，而且这种精神归根结底是从早期道教群众运动中演变而来的。

① 见北周时代的《无上秘要》卷四十八第1页引刘宋时代的《明真经》。

滑稽神

傀儡戏(悬线木偶戏)在闽南语也做“家礼戏”或“加礼戏”,以此表达该戏种与某种传统仪式的基本关系。早在50年前,台湾戏剧家吕诉上已报告过台湾傀儡戏在驱邪法事中的作用。^①但傀儡也可以在婚礼喜庆中表演,为新婚夫妇祈福。

傀儡戏的表演者通常是地方上的道士,或与之有关系的人。在这种“仪式”节目中,演戏者称作“出头”、开场戏或“吉祥戏”的部分,是在正式的剧目之前。仪式性的演出是很重要的,它不仅是世界戏剧史里极其宝贵的“活文物”,而且也是使许多地方戏剧继续存在的理由。每一种传统的地方戏都有它的“出头”的仪式节目(如京剧的“加官礼”),但是,在傀儡戏里,这个神圣的表演比人物戏更庄严。傀儡子的仪式有很多禁忌,婚姻的祈福是在大婚日前的子夜在男方家的大厅里进行的,供品有牺牲的少牢,只有男方家庭成员、新娘和道士可以参加。

在驱邪仪式里禁忌更多,其中的“逃钟馗”是不可以观看的。即使在公开的场合演出,通常也没有任何观众!在传统的家庭里,小孩子是不可以看傀儡戏的。

^① 参见吕诉上《台湾电影戏剧史》,台北,1959,第464页。

这种戏的神圣性在它的历史和现实中都存在,每个傀儡班应该有72个偶头和36个偶身。这个数目象征三十六天罡、七十二地煞,代表世间所有的神灵。但是,在所有的戏偶中,只有三仙戏偶与其他戏偶分开,那就是傀儡戏的滑稽神。在开演前,后台总要举行一个简单的祭典,表演者将三位戏神高悬在供桌与供品之前,并举行开光仪式。祭拜与开光完毕,三戏神遂被赋予灵性,成为具有法力的神明。

那么,这三仙戏神到底是谁呢?表演者们通常称之为“三兄弟”,问得更具体些,则各说一辞,莫衷一是。通常他们也叫三戏神为“三王爷”,分别是大王爷、二王爷、三王爷。^①不过,这些说法并没有提供任何明确的内容。我们知道,戏团演出时采用北管^②作为后场音乐者,往往把唐明皇当作戏神(西秦王爷)^③;而采用南管做后场音乐者,则以田都元帅为戏神。^④但是戏神明明是一位,怎么会是唐明皇或田都元帅呢?乍看之下,这些说法似乎都不合理。

① 在地方神中,王爷是较低级别神的通称,且往往指“瘟神”,不过也不尽然。虽然滑稽神并非瘟神,但我们在下文将会提到,它与“逐瘟”仪式关系密切,“王爷”之称或源于此。

② 亦即乱弹,属花部之地方戏曲。在闽南地区称“北管”,以别于当地的另一剧种“南管”(也称“南音”)。

③ 但较普遍的称法是“郎君爷”或“老童”,与田都元帅一样,通常被当作笑面郎君的形象。

④ 有关田都元帅的神话很多,在福建地区每个的地方的传说都有所不同。本文在这一领域是比较早的作品,由于条件限制,当时我只用了在台湾省做田野调查时所找到的资料。最近几年台湾学者做过很多关于田都元帅神话的新研究。关于它的仪式表演,可以参考荷兰学者 Robert Ruizendaal 的研究成就。

以下我将使用闽南和台南民间香火资料和《道藏》甲的道教仪式作一比较,以便对傀儡戏三戏神的身份做进一步的考证。

首先是“三兄弟”与田都元帅的渊源。比起其他的传说,田都元帅比较容易考证。在许多仪式中,表演者常将田都元帅请来为三戏神开光,而唐明皇却从未被提及。问题是,田都元帅的角色十分混淆。传说他是唐明皇手下的大将,在梨园教戏子们演戏^①,通常以“笑面郎君”的面目出现,颇似三兄弟里的大王爷。又有一个说法,即田都元帅是唐明皇手下的大将雷海青^②,曾以平安禄山之反而扬名。这里,“田”和“都”是误写。^③ 这些说法显然都很附会。我的初步考证是,三兄弟即《三教源流搜神大全》^④ 中的风火院田元帅三神:

三兄弟三人,孟田苟留,仲田洪义,季田智彪。父讳鏐;母姓刁,讳春喜,乃太平国人氏。唐玄宗善音律,开元时,帅承诏乐师,典音律,犹善于歌舞。鼓一击而桃李甲,笛一弄而响遏流云,韵一唱而红梅破绽,蕤一调而庶明风起。以教花奴、玉奴,尽善歌舞。后

① 在中国戏剧传统中,梨园被视为中国戏剧的起源。

② 这种说法在台湾十分普遍。但雷海青似乎在许多人物的混合造型。参见《台湾省寺庙教堂调查表》,1958,第58页。

③ 传说唐明皇观看平安禄山一役时,见到获胜的军队带着两面大旗,一面写着“田”,一面写着“都”。当雷海青得胜见驾时,皇帝称他“田都元帅”等等。

④ 见《绘图三教源流搜神大全(外二种)》,上海古籍出版社,1990,第242页。

侍御宴以酣，帝墨涂其面，令其歌舞，大悦帝颜而去，不知所出。复缘帝母感恙，瞑目间，则帅一人翩然歌舞，鼓笳交竞，琵琶索手。已而神爽形怡，汗焉而醒，其病起矣。帝悦，有“海棠春醒，高烛照红”之句，而封之侯爵。至汉天师因治龙宫海藏^①，疫鬼倡佯，作法治之不得，乃请教于帅。帅作神舟，统百万儿郎，为鼓竞夺锦标之戏，京中嘘噪，疫鬼出现，助天师法断而送之，疫鬼尽销。至今正月有遗俗焉。^②天师见其神异，故立法差以佐玄坛，敕和合二仙助显道法。无和以不合，无颐寿不解。天师保奏唐明皇帝，封冲天风火院田太尉昭烈侯、田二尉昭佑侯、田三尉昭宁侯。

在《三教源流搜神大全》里，唐明皇赐封元帅兄弟三人，并惠及父母及其三伯公婆。^③此外，受封名号还有其他十多种不同称谓：

窦、郭、贺三大尉，
金花小姐，梅花小姐，胜金小娘，
万回圣僧，
和事老人，
何公三九承士，
都和合潘元帅，

① 所指不详，待考。

② 或许与五月五日端午节及一月十五上元节的划龙舟有间接关系。

③ 其父母分别封为圣父嘉济侯，圣母刁氏县君；又一伯公昭济侯，三伯婆今夫人。

天和合梓元帅，
 地和合柳元帅，
 +中杨、耿二仙使者，
 送梦报梦孙喜，
 青衣童子，
 上莲桥上桥下棚上棚下欢喜耍笑歌舞红娘粉郎
 圣众，
 岳阳一部儿即百万圣众云云。^①

上述神众到底是谁呢？有些对我们来说是熟悉的，有些则不然。他们都是与三戏神有关的神明，从宗教仪式上属于同一系统。我们稍后再谈这些神明，先探讨前述有关三元帅的记载：

我们的主角来自东方神秘的“太平国”。《吕氏春秋》云：“乐乃可成太平”。^②“太平国”是个和谐的国度，人人平等，大家都可以享受滑稽神所带来的快乐。三兄弟的音乐如此美妙，他们成为中国历史上最善音律的皇帝唐明皇的御前乐师，并在梨园里教如花似玉的宫娥们戏曲。他们的幽默使宫廷盛宴充满欢乐。他们来无影去无踪，随心所欲，来去自由。只有在皇太后感恙之际，他们才在梦中显灵救治。

上述描述告诉我们，三位神明的第一个特征是主管戏剧和音乐，其次则较为复杂，即他们能降服传播瘟疫的海

① 《绘图三教源流搜神大全(外二种)》，第243页。

② 见《四部丛刊》本，卷五，第36页。

上疫鬼。

“猖神”与恶鬼对抗之说由来已久，在《道法会元》中可以找到相关的资料，“八大猖神”的名号分别是“起魂将”、“摄魂将”等，均属大除邪神、北方大帝、正乙玄坛赵公明元帅部卜。他们凶猛赫厉的特征在“召兵咒”的描述中可略见端倪：“猖兵猛兵，烜赫威灵，持戈仗剑，生气无情，忿怒凶恶，猖獗狂狞，斩头截血，食鬼吞精……”。然而，即使八大猖神也无法扼止疫鬼。张天师只好求助于滑稽神，造了一座神船。

神船驱除疫鬼的习俗不仅台湾有，中国南方地区及越南、菲律宾一带也很流行。神船逐疫鬼的典礼在台湾一些地方的定期“王醮”（金篆祈安禳灾清醮）中还时常可见。除煞以及在恶疫肆虐的现场焚烧王船是仪式的尾声。

三兄弟率领儿郎以喧闹的鼓乐吸引疫鬼出来观看。这段“统百万儿郎，为鼓竞夺锦之戏，京中谑噪”的描述，使我们不禁联想到古时方相逐疫傩祭的情形。^②这种“鼓乐除疫”，是由方相氏率领的一种纷闹、愉悦、活泼的游行活动：^③

方相氏：掌蒙熊皮，黄金四目，玄衣朱裳，执戈扬盾；帅百隶而时难，以索室驱疫。大丧，先柩，及墓，入圻，以戈击四隅，驱方良。

① 《道法会元》卷二二，第13页。

② 荷兰汉学家高延（J. J. M. de Groot, 1854—1921）对傩祭有详尽的研究，见 *The Religious System of China* Leiden, 1910, 卷六，第973—980页。

③ 《周礼》夏官司马第四。

有一点需要特别说明的是，一般认为傩祭本身具有驱魔斩疫的功能。今天所有宗教节庆的民间大游行，据说即源于此。我们现在所叙述的情况却稍有出入。滑稽神击鼓作乐，旨在引疫鬼出观。乐声吸引疫鬼，天师才能将它们捕捉斩除。此法因此称之为“和瘟法”，而滑稽神扮演的是“和合神”的角色。这种道教仪式在台湾至今仍然十分盛行，一般在神船逐疫的典礼前都会举行“和瘟”科仪。^①

故事的结尾告诉我们，滑稽神的第三个特征是张天师封他们为赵公明元帅的部属。有关这一点，明《道藏》中有资料记载。但是《道藏》只提到三兄弟中的二田太尉，其中的原因我们只能推测。而《三教源流搜神大全》的记载，似乎意在解决滑稽神传说的矛盾之处。唐明皇赐封三兄弟为冲天风火院元帅，这点《三教源流搜神大全》与现存的道教仪式相符。正如《三教源流搜神大全》所提到的，滑稽神乃和合神。况且，滑稽神通常被称作“元帅”，而不是“太尉”。这三位和合元帅，如果不是《三教源流搜神大全》中提到的“都和合元帅”、“天和合元帅”、“地和合元帅”，还会是谁呢？我认为田都元帅就是三兄弟里的大王爷，也就是田都和合元帅。

在此，我们应该考察一下三兄弟在风火院所司之职。首先，风火院到底是怎么一种机构？有何职能？《上清灵宝大法》^②有一段记载关于如何与天神沟通之法：

① 两种仪式都很普遍，漳州地区的道士采用“和瘟五雷神灯科仪”，泉州地区的道士采用“和瘟正醮科仪”，两者基本相同。最常被提到的是和瘟教主匡阜先生。

② 宁全真《上清灵宝大法》，卷四十，第2页。

风火驿者有一院，号曰火院^①，有一判官王之。院辖左右风驿、火驿。左者专一传递南院符命、敕书、文檄，右者专一传递北院符、敕文檄，所谓判官，即主管南北院文书。……凡建斋义先具公文申告，乞为改正。

显然，这位传递天地间信息的使者并非滑稽神，二田太尉甚至没有被提到。在《道法会元》中，它们的名号、事迹都有详尽的描述。^②以和合符消灾解厄，万事和合，正是冲天风火院二田太尉的重要职能。请神仪式开始时，先请赵公明元帅下凡，随行神祇也前来帮助法事。接着，滑稽神便被召来：

天和合神君

地和合神君

和合太尉风火郎君

吾今召汝，疾速来临

急急如老祖天师六合无穷高明大帝律令敕

然后，各路神明会集，应邀同享供品。整个请神仪式除了召唤赵公明元帅及二田太尉外，还包括前述《三教源流搜

① 在道教仪式中，所有书简、祷文及其他文件，在诵经之后都会用火焚烧，而风则被认为是传递信息的使者，因此主司机构被称为“风火院传驿组”。“风火”一词最早出现于东晋时代的《灵宝无量度人妙经》中。

② 见《道法会元》卷二：三。

神大全》中所列诸神众。下表可以比较两种资料的中所有列的共同神明：

《二教源流搜神大全》	《道法会元》
窠郭贺（太尉）	窠判官、郭太尉、贺将军
金花小姐	金花小姐
梅花小姐	梅花梅滢猪头象鼻
胜金小姐	银花小姐
万回圣僧	万回圣僧
和事老人	和合散事老人
何公（九承土）	
都和合潘元帅云云	地部金冠招宝潘元帅
斗中杨耿（仙使者）	杨耿（神君）
送梦报梦孙喜	
青衣童子	开颜悦貌童子

《二教源流搜神大全》的和合诸神名单和《道法会元》请神的诸神位，虽然有不同之处（《道法会元》的神位不只有和合神，还有很多别的神明），但它们的相似性是不容否定的。我认为这一点十分重要，因为它证明在田野或庙宇能看到的**地方戏剧、民间信仰和《道藏》中的道教仪式相互间有密切的关系。也就是说，从事田野调查工作不能不研究《道藏》资料。这是一件看起来很当然的事，不过，直到现在，真正这么做的人似乎并不多。

从民间信仰和地方习俗到写传的道教仪式的过程中，一定会发生一些变化。但有时这两方面的距离并不大，如

上述和合神的例子。此外,《道法会元》还记录了止一玄坛赵元帅的驱邪法,也要用一张“和合如意符”。道士书符毕,必须“大笑一声,存彼此和颜悦色”。再念和合咒:天和合,日月星辰和合,地和合,品类生人和合,人和合,精气神自然和合等等。^①在这里,道士自己扮演和合神的角色。

从二兄弟的传说中,我们可以得到三个不同的要点:第一,它们是滑稽神;第二,在道教除瘟仪式中,它们扮演和合神的角色;第三,它们是天地人神的使者。传说中的其他神明,也在一定程度上分享二兄弟类似的功能;它们中有的的是使者,有的充当和事佬(月下老人),有的是演员,有的就是道士,也有的是弄臣。不仅如此,它们当中还有备受商人和配偶膜拜的两位和合神:寒山和拾得,以及和合二部众等。以下,我用类似的分析法考察其中的一位和合神。

据《太平广记》记载:

万回师,闾乡^②人也,俗姓张氏。初,母祈于观音像因而娠回。回生而愚,八九岁乃能语,父母亦以豚大畜之。年长,父令耕田,回乃耕田,直去不顾,口但连称“平等”。因耕一垄,耕数十里,遇沟坑乃止。其父怒而击之,回曰:“彼此总耕,何须相异?”乃止击而罢耕。回兄戍役于安西,父母感念之甚。回详思其兄所要者,忽一日,朝餐所备而往,夕返其家。以其万里

① 《道法会元》卷二二五,第10页。

② 今河南省灵宝。

回，故号曰“万回”也。先是玄奘道士向佛国取经，见佛龕题柱曰：“菩萨万回，谪向閩乡地教化。”奘师驰驿至閩乡县，问此有万回师无。令呼之，万回至，玄奘礼之，施三衣瓶钵而去。^①

这段文字所表述的万回即是呆子，也是神明，不过并不说明与它的“和合神”身份有什么关系。在《西湖游览志》^②中有另外一种记载：宋朝，杭州人民腊祭^③时都对万回哥哥祈祷。他的形象是散发笑脸，身穿绿服，右手持棒，左手持鼓。据说他是“和合神”，可以将远在万里的人召回，所以名叫“万回”。如今，对万回的崇拜已不复存在。

事实并不像《西湖游览志》的作者说的那么绝对，据我所知，不仅在台湾，就是今天的中国大陆，不少地方依然保存了万回的香火。许多人在祈求家庭团圆和睦时，都会提到他的名字。因为一般人认为他能使有情人百年和好。有一段著名的祷词是：

贞观元年五月五，万回圣僧生下土；
不信佛法不信仙，专管人间和合事。
和合来时利市来，眼观梨园舞三台；
拍手呵呵常要笑，咚咚金鼓滚地来。

① 《太平广记》卷九十二，“异僧类”。最早提到万回的书是《酉阳杂俎》贝编。

② 《西湖游览志》，明代田汝成撰，二十四卷。

③ 腊祭是在冬至后举行，傩祭则在冬至夜举行。如果我们假设此二祭的意义相同，应属合理。

男女相逢心相爱，营谋买卖大招财；
时时刻刻心常恋，万合千和万事谐。
吾奉万回哥哥张圣僧律令。^①

从这段文字中，我们又一次看到上述三兄弟的众多特征：和合、戏谑、天地使者、梨园等等的综合。它表明这些特征并非某一特定神明的特殊性格，而是一系列“滑稽神”的共同形象。但是，万回圣僧还有一个值得注意的特征，即它是专司男女关系的和合神。

滑稽神的观念到底源于何时，上述几个例子几乎都提到唐明皇，而一般传说更是众口一词，认定所有滑稽神都来自玄宗的梨园。实际上，从汉代六朝以降，不少文献提到汉武帝御前著名的弄臣东方朔的种种轶闻趣事，司马迁将他列入《滑稽列传》中。在白话中，“滑稽”可以译作“丑”。东方朔与万回一样是谪仙，他在汉宫中不仅教皇帝神仙术，也教宫女们养生驻颜之道。^②

但是，傀儡戏的滑稽神不仅是受人膜拜的神明，他们在宗教祭典中扮演着更重要的角色。道士赋灵性于滑稽神，滑稽神施展法力：除煞、召魂、为新婚夫妇祈求百年和好。需要说明的一点是，傀儡做法与道士亲身做法基本上没有什么区别。人们告诉我，傀儡帮助道士，它们会加强

① 这段资料是由台湾的江家锦先生凭记忆口述整理的，其后我在《万法归宗》卷二找到内容完全相同的一段“和合咒”。见《增补全符秘传万法归宗》卷二，第2页，新南书局出版。年代不详。

② 有关东方朔的进一步研究，参见拙著《汉武帝内传研究》，法国远东研究院出版系列之五十八，巴黎，1965，第60页。

仪式的威力。

众所周知,罗马天主教的弥撒是所剩不多的宗教戏剧形式之一。实际上,道教的仪式足以与之媲美。每个重要的道教仪式都有自己的音乐和舞蹈,同时也为诸神设置丰盛的飨宴。而且,道士扮演着一种“上不到天,下不到地”的角色,道服款式就表达了这一概念。^①他是一种媒介,一个天地间的使者,同时他也是一个取悦人的演员。在许多情形下,仪式所表现的形式戏谑而诙谐,有时是即兴表演,有时则是例行法事。在一个被称为“放赦马”或“流马”的仪式中,必须差遣一个纸做的信使骑纸马上天送祷文。信使启程,由道士当众焚烧纸马、信使和文检,并分别由两位道士扮演难驯的马和滑稽信使。在另一个逐瘟疫送王船的仪式中,也有类似的表演:道士装扮成快乐的水手,在启航时饮酒欢歌。此类例子不胜枚举。我们是否可以因此断言,由傀儡和道士扮演滑稽神和神媒是完全一回事呢?答案有肯定和否定两种。否定的理由是,傀儡是由道士操纵的,是一种道具。

^① 以前的道士鞋是一种五六英寸的“下不着地”的木底靴,与中国戏剧中生角穿的靴子并无二致。道士冠顶端镶着一个火焰状的金属顶。这个称为“仰”的冠顶,象征着道士向往上天的心灵。

仙人唐公房

《仙人唐公房碑》是一份十分重要的道教历史文献。^①碑文说唐公房是汉中城固人，他在王莽新朝时(9-25)在世。后来得道，合家“鸡犬升天”。此碑是为了纪念在城固的唐公房庙的重修及扩建，虽然碑文并没有记载具体的立碑年月，但它的书法却是十分秀雅的汉代隶书，与1991年在河南省蔡庄村发现的《肥致碑》很接近。因此，我们推测它可能是后汉时期的碑。^②

《仙人唐公房碑》至今犹存，原来保存在城固的庙宇里，现在则移到了西安碑林的第三室。^③此碑碑材高202厘米，宽67厘米，厚17厘米，额下穿一孔，约10厘米。书分17行，每行31字，共507字。

据我所知，城固县至少还保存一个唐公房庙，这就是已被改建成一所学校的唐仙观。1993年，我请法国高等学院的桑德琳博士到城固去看看，她后来向我讲述了唐仙观的现状与当地有关唐公房的传说，并带回城固市一位学者

① 刊于《隶释》第三卷。

② 1994年出版的《城固县志》也说此碑立于东汉灵帝(168-188)中期(第689页)，但没有说明它的出处。

③ 见《西安碑林书法艺术》，第38页。

赠送的一张旧唐仙观图。

有关唐公房的香火与传说,也被完好地保存下来了。其传说主要流传于城固地区,迄今为止并不十分引人注目。相关的记载除了上述碑文外,其他文献几乎都是南北朝时代的。然而,它的重要性在于它是一个完全地方性的道教现象,已有二千多年的历史,而且至今依然存在!当我第一次对唐公房及其碑文做初步的研究时,我认为唐公房的香火可能是全中国甚至是全世界最古老的香火之一,它从未中断,且至今依然保存在它的发祥地。^①然而,后来却发现了一些更古老的地方崇拜,如法国远东研究院吕敏博士在宝鸡发现的陈宝香火,就更早了。这种香火始终在当地保持自己的重要性,从汉朝到当代,历经王朝更迭,似乎完全不受外界因素的影响而保留了自身的独立性,也不见任何官方的影响或文学的褒誉。

这种源远流长的现象,让我们意识到中国文化或中国社会还有许多尚未被认识和了解的方面。当然,本文无意对这些方面逐一展开讨论,也不能下任何具体的结论。在这里我将着重探讨唐公房的碑文,及所能找到的与唐公房香火有关的其他历史文献。希望将来的研究会让我们进一步了解这个很有特色的现象。

《仙人唐公房碑》除了一小部分字迹漫漶外,大部分内容都清晰可辨。欧阳修(1007—1072)也认为这是一个汉朝的碑,他在《集古录》中对此碑作了一段简短的提要。^②

① 此文初稿见法文稿“le culte de l'immortel Tang Gongfang”,载 *Cultes populaires et sociétés asiatiques*, 巴黎, 1991。

② 《集古录》,四部丛刊本,卷二,第6页。

《金石萃编》也记录了这个碑。^① 陈垣的《道家金石略》则过录了艺风堂保存的一份较早的唐碑拓片。这里根据上述二种录文,整理辑录如次:

仙人唐公房碑

君字公房,城固人,盖帝尧之□□□□□□□□□□
□□之,故能举家□□□□□去。上陟皇耀,统御阴阳;腾清蹶浮,命寿无疆。虽王公之尊,四海之富,曾□□□□□毛天地之性,斯其至贵者也。耆老相传,以为王莽居摄二年,君为郡吏,□□□□土域啖瓜,旁有真人,左右莫察,而君独进美瓜,又从而敬礼之。真人者,遂与□期婿谷口山上,乃与君神药。曰:“服药以后,当移意万里,知鸟兽言语。”是时,府在西成,去家七百余里。休谒往徕,转景即至,阖郡惊焉。白之府君,徙为御史。鼠啮板车被具,君乃画地为狱,召鼠诛之。视其腹中,果有被具。府君□宾燕,欲从学道,公房顷无所进。府君怒,敕尉部吏收公房妻子。公房乃先归于谷口,呼其师,告以危急。其师与之药,以药饮公房妻子,曰:“可去矣。”妻子恋家,不忍去。又曰:“岂欲得家俱去乎?”妻子曰:“固所愿也。”于是,乃以药涂屋柱、饮牛马六畜。须臾,有大风玄云来迎公房、妻子,屋宅、六畜,倏然与之俱去。昔乔、松、崔、白,皆一身得道,而公房举家俱济,盛矣!传曰:贤者所存,泽流百世。故使婿乡,春夏毋蚊蚋,秋冬鲜繁霜;病蛊

① 《金石萃编》,卷十九,第3-7页。

不遐，去其螟蠹，百谷收入。天下莫斯德祐之效也。道牟群仙，德润故乡。知德者鲜，历世莫纪。

又中太守南阳郭君，讳芝，字公载。修北辰之政，弛周邵之风，歆乐唐君神灵之美。以为道高者名邵，德厚者庙尊。乃发嘉教，躬损奉钱，倡率群义，缮广斯庙。□和祈福，布之兆民。刻石昭音，扬君灵誉。其辞曰：□□□□□□□□□□□□□□□□遂享神药超浮云兮，翱……[下阙]

[碑阴]

故江阳守长成固杨晏，字平仲；
 东部督邮成固左介，字符木；
 故江阳守长南郑杨银，字伯慎；
 处士南郑祝龟，字符灵；
 司徒掾南郑祝杨，字孔达；
 处士南郑祝岱，字子华；
 故益州从事南郑祝忱，字子文；
 处士南郑祝恒，字仲华；
 处士南郑祝朗，字德灵；
 处士南郑祝崇，字季华；
 太守史南郑祝荣，字文华；
 太守史南郑赵英，字彦才；
 处士南郑刘通，字海口；
 故褒中守尉南郑赵忠，字符楚；
 □□南郑杨凤，字孔鸾。

上述碑文提到，立碑人郭芝是汉中太守，也是重修唐公房庙的主要倡导人。碑阴刻有其他十五个施主，其中两位是唐公房的同乡，另外十二位是邻近的南郑人。这些施主似乎都是当地的豪门士绅，如第一位杨晏字平仲，原乃江阳（即现在的泸县）太守。此外还有七位也担任过地方官；余下几个就是退休的学者，即处士。遗憾的是，迄今为止我尚未发现有关这十五个人的生平事迹资料。《三国志·魏志》记载一位叫郭芝的人，是曹睿的妻子（即明元太后）的从父^①。但明元太后是河右人，即甘肃地区，而本碑所说的郭芝却是南阳来的，即河南人。且汉中属于蜀国，因此我们很难把这两位郭芝当成同一个人。

唐公房的碑在宋朝还很有名，欧阳修已经提到此碑当时还在它原来的地点。但直到清代，我们不再能见到任何新的资料。只是到了1716年，《城固县志》主编王穆四处寻找这个碑，并最终找着了。他在《城固县志》说：

丙甲岁……觅仙人唐公房碑榻累月不得。余劝吁农至升仙里，偶恬大树下，见荒烟蔓草中巍然屹立者，则公房之碑也。^②

当时此碑已有破损，因此王穆就将它移到“仙人观”去了。这个仙人观就是前述唐仙观，位于今城固市西北二十里处。王穆还谈到，此观原称灵寿宫，唐公房升天后改名。

① 见《三国志·魏志》，卷五，第24页。

② 《城固县志》卷十，第71页。

如此看来,唐公房升天前那里已有一个庙,但我未能发现任何事实可以证实这一点。有可能是王穆混淆了时间顺序。唐仙观的建立年代大概是晚唐,我的猜测是,在建造这个道观以前,当地已有一个供奉唐公房香火的民间的庙,此庙也许就叫灵寿宫。^①

1937年出版的《城固县乡土志》,是根据一份19世纪末的抄本编纂的。此书提到唐仙观,以及1716年王穆放在观里的碑石。^②据此推测,可能王穆找到碑的地方就在唐仙观里,而唐仙观原是灵寿宫的一个小庙,即它的分庙。实际上,当地有好几个小庙都供奉仙人唐公房的香火。《华阳国志》提到,褒城(今褒中,即汉中北部)有一个唐公房的庙。^③《太平寰宇记》说,在洋县(今西乡)也有一个唐公房庙。^④因此可以推测,唐公房的香火已从他的家乡分布到汉中地区。

另一事例也可以印证这一点,即该地区有许多地名都与唐公房的传说和崇拜有关。当地有一条媿河,是汉水的支流,与唐公房的故事关系密切。《水经注》载:

……即媿水也。北发听山,山下有穴水。穴水东南流,历平川中,谓之媿乡,水曰媿水。……公房升仙之日,媿行未还,不获同阶云路。约以此山为居,言无繁霜蛟虎之患。其俗以为信然,因号为媿乡,故水亦

① 桑德琳博士在城固找到两通石碑,但未录碑文。

② 《城固县乡土志》,第18页。

③ 《华阳国志》,四部丛刊本,卷二,第45页。

④ 《太平寰宇记》,卷一百八。

名焉。^①

我们从碑文中看到，唐公房去见真人的地方，也在婿谷口山上。根据刘澄(479-502年)的《梁州记》记载：

婿水北婿乡山，有仙人唐公房祠。有一碑，亩北有大坑，碑云，是其旧宅处。公房举宅登山，故力地焉。^②

如此看来，唐公房与真人第一次见面的地方、唐公房的房子、女婿的房子及第一个庙，都在婿水与汉水的交汇处，王穆于1716年找到《仙人唐公房碑》的唐仙观也在那里。上述《城固县乡土志》^③提到在婿水北面，有一座听山，唐公房的女婿曾在听山上听到唐公房上天的天乐。由此可见，迄今为止当地依然流传不少有关唐公房的传说。所有这一切，有助于我们了解这里有一个相当古老的圣地，因为后汉的碑是为了纪念重修此庙而非新建庙宇树立的。

《水经注》还继续谈到唐公房的故事：

……有唐公祠。唐君字公房，城固人也。学道成仙，入云台山。合丹服之，白日升天。鸡鸣天上，狗吠云中。惟以鼠恶，留之。鼠乃感激，以月晦日，吐肠胃更生，故时人谓之唐鼠也。……百姓为之立庙于其

① 《水经注》卷十七，第29页。

② 见《艺文类聚》，卷九十五，第1658页。

③ 《城固县乡土志》，第22页。

处也，刊石立碑，表述灵异。^①

上述注文都是酈道元(?—527)加在《水经》本文上。成书年代更早的《梁州记》也提到老鼠的故事：“山有易肠鼠，一月三吐易其肠，束广微所谓唐鼠也。”束广微即三国时代有名的历史学家束皙(261—300)，而在束皙的老师张华(232—300)的《博物志》中，早已说到：“唐房升仙，鸡狗并去，为以鼠恶，不将去。鼠悔，一月三出肠也。”

刘宋时代刘敬叔的《异苑》也说：“唐鼠形如鼠，稍长，青黑色。腹边有馀物如肠，时亦污落，亦名为易肠鼠。昔仙人唐房，拔宅升天，鸡犬皆去，惟鼠坠下不死，而肠出数寸，三年易之。俗呼为唐鼠，城固川中有之。”

我们从《仙人唐公房碑》里已经看到，唐公房原来就是一个捕鼠者。因为，他以道法画地为狱而诛鼠。上述引文所说的不得升天的老鼠，与碑中提到的故事是有关系的。唐公房会杀鼠，却让自家的老鼠得道成仙。这只可怜的老鼠，最后由于被唐公房嫌弃，只能留在地上当地仙了。汉中是古代中国著名的粮仓，老鼠自然而然成为农民的大敌之一，当地出现一个捕鼠仙人并非不可想像的事。但是，唐鼠与唐仙人一样，长生不老，永远存在。从神话学的角度来说，唐鼠与唐仙人是同一现象。可资佐证的是，唐鼠不断易肠大概也是它的仙法之一。

另外一些古代记载将仙人唐公房放在不同的背景里来谈论，似乎与他在城固的地方崇拜毫不相干。最典型的

① 《水经注》卷二十七，第29页。

例子是葛洪(383-443)的《神仙传》，谈论的主题是唐公房如何得到炼丹术。唐公房的老师是李八百，又名李脱。李脱的香火在晋代十分盛行。^① 葛洪在文中谈到，李脱要唐公房舔疮疗疾以试诚心，并终于将丹经一卷授予公房。之后公房入云台山中，炼制丹药而升仙。有关唐公房在云台山修道成仙的事，在《水经注》也有同样的说法。

然而，炼丹与捕鼠之间有什么联系呢？我们知道古人用铅药杀鼠，同时也用铅汞炼丹药，故而《赤龙大丹诀》说，“昔者毒鼠药乃外丹之本也”。^② 也就是说，能使人升天的药，同时也能杀鼠，只要别像唐公房那样人鼠不分就行。

葛洪以后，唐公房的传说也出现在上清经的资料里。在《真诰》第十三卷有一段著名的《稽神枢》^③，介绍天上的功曹，文中说：

保命有四丞，(……)其一人是西山唐公房。
(……)唐公房主生死。

陶弘景的注释说：“此则《神仙传》所载，是蜀人奉事李八百者也。”

从这个记载可知，唐公房是记录人生死的神。陶弘景《真诰》的注释并未提到碑文，而碑文也说唐公房是“上陟皇耀，统御阴阳”的仙人。由此可知，唐公房是一个司命神。《道藏》中有一份《洞玄灵宝真灵位业图》，此文是从陶

① 见《晋书》，卷五十八，《周札列传》。

② 见《历代真仙体道通鉴》，卷四十五，第10页。

③ 此文后来成为陶弘景(456-536)《神仙位业图》的模式。

弘景的《神仙位业图》演变而来，它也提到唐公房与他的官衔地位。^① 元朝的《茅山志》也是如此。^②

唐代梁州府改名为“兴元”。这一时期，我们第一次见到与唐公房及城固有关的斗山。斗山与其他的圣地都在同一地方。唐时，有人在斗山找到唐公房房子的遗迹。当地还建了一个斗山观。杜光庭(850—933)在他的《洞庭福地岳渎名山记》也提到这个斗山观：“斗山庐在兴元城固县唐公房宅。”他认为这就是唐公房的房子，而且还把它当成道教三十六靖庐之一。^③ 好像王穆看到的唐仙观，就是杜光庭在这里提到的斗山观。元代赵道一的《历世真仙体道通鉴》中的“唐公房传”全是关于斗山观的记载，但他根据什么资料，则不甚明了。

到目前为止，所见到的资料并不十分完整，也许将来还会有新发现，让我们可以进一步研究有关唐公房传说的演变及其相应的背景。

唐公房的香火始于后汉晚期，倘若更早的话，也许在《列仙传》里就能看到他的事迹。然而，唐公房与此书记载的仙人还是有一些可以比较的地方。众所周知，人们习惯上把《列仙传》当成刘向的著作，但实际上它可能是2世纪初期的作品。^④ 我们也可以说，《仙人唐公房碑》与《列仙传》之间也存在一种联系，因为碑文把唐公房与《列仙传》

① 《洞玄灵宝真灵位业图》，第2页。

② 《茅山志》，卷十三，第6页。

③ 《洞庭福地岳渎名山记》，第5—6页。

④ 见 M. Kaltenmark, *Lie-sien Tchouan*, 序论，北京，1953。

中的王子乔、赤松子及其他仙人做了比较。

《列仙传》的仙人大多受到民间的香火,从此书的若干列传中可以看出这一点。例如,第二十四传的江妃二女就是地方的水神,而类似的水神在中国古代许多地方都可以找到。另一个例子是赤松子,他是当时全中国崇拜的一个雨师,被列为《列仙传》的第一列传并非偶然。《淮南子》将赤松子、王子乔联系在一起谈,并把他们当成养生之神来看待。^①《列仙传》则特别注意民间的崇拜者,它提到王子乔的庙在中岳嵩山,“后立祠于缙氏山下及嵩高首焉”。

《列仙传》还说其他不少仙人也有这种祠,如啸父自焚升天后,“曲邑多奉祀之”。马丹,“北方人尊而祠之”。四川南部的羌人葛由成仙后,当地人在“山下立祠数十处”。在寇先的家乡(古代的宋国),“宋人家家奉祠焉”。安期先生在山东阜乡亭得道,后来人们就在海边立祠十数处。萧史和他的妻子,以吹箫得道,“秦人作凤女祠于雍宫中,时有箫声焉”。昌容得钱以遗孤寡,历世而然,“奉祠者万计”。黄阮丘是一个道士,世世受民众的供奉。邗子在“西南数千里,共奉祠焉”。等等。

如此看来,崇拜仙人的香火组织在汉代,甚至更早就已发展起来了。受敬奉的神明中有自然神,如雨师与江妃仙女,是中国上古留传下来的崇拜,具有全国性的香火。其他地方性的香火都有相当具体的地点,如马丹在北部,安期先生在山东,寇先在以前的宋国,邗子在西北,这些崇拜也很古老,而且都存在很久。正如《列仙传》所说,它们

^① 《淮南子》,卷十一,第20页。

是“世世相传”的。这种历代相传而又分布各地的现象,与现存的庙宇分香网络很相似。

有的香火与某个圣地或地点有关,可以推测,那些地方也存在进香活动。而《列仙传》说的每家都有的崇拜,则属于家庭拜神活动。无论如何,每一个崇拜仙人的活动,它的信徒都会组成一些社团,有的成员甚至多达万人。

唐公房的香火就是一种类似的现象。从碑文及其他文献能了解到,这个崇拜在汉中地区相当重要。《列仙传》告诉我们,好些仙人都出现在蜀汉地区。然而,我们也必须承认,仙人唐公房的香火在汉中并非十分特别的现象。

在此,我们不能不提到后汉时代的仙人、真人的崇拜,与当时在蜀汉流行的天师道的关系。天师道就是在相同的时间、相同的地区发展起来的。天师道在近年的道教研究中显得相当热门,由于最近有不少出版物都强调东汉、三国时的天师道是中国道教活动的开端。有的学者甚至认为,天师道是一种正统性的教会,会排斥民间宗教。他们认为天师道的活动成功了,并以此来解释后来道教在中国发展。^①

不幸的是,我们在这里所探讨的仙人唐公房与《列仙传》提到的其他地方崇拜,却否定了这个论点。首先从组织方面看,后汉时代的仙人崇拜团体都有相当重要的地方性与全国性的组织,它们的社会地位与文化功能都体现了这一特征。按照《列仙传》的记载,这些香会也传下书籍,

^① 见 R A Stein, "Religious Taoism and Popular Religion from the Second to the Seventh Centuries", 载 H Welch 和 A Seidel 合编, *Essays in Chinese Religion*, 第 53-81 页, New Haven and London: Yale University Press, 1979

它们的教员里也有道士(道士这一称呼逐渐成为替代汉代以来的“方士”的新名称)。香会有自己的仪式。比方说,保存在《蔡中郎集》中的《王子乔碑》,^①是边乾在165年为了纪念皇帝在山东颍川举行的祭祀王子乔的大仪式而撰写的。他清楚地告诉我们,崇拜王子乔的信众有他们固有的仪式,在灵庙有节日时:“好道之俦,自远来集。或弦歌以咏太一,或谈思以历丹田。”^②

《唐公房碑》也把唐公房的崇拜与魏伯阳(即老子)在莱乡的崇拜,及山西、陕西、山海关地区民间对尹喜的崇拜进行比较。这种仙人崇拜与它们的社团,从组织和制度方面来说难道不如天师道的“治”吗?当然不是。有时,崇拜仙人的圣地与天师道的治,就在同一处。比如说,唐公房修道的云台山也是天师道的二十四治之一!即使在天师道已立足发展的地方,当地的仙人崇拜组织也依然存在。

《唐公房碑》没有提到天师道,而我们从十几份早期天师道的文献看到,它们也没有批评仙人崇拜活动。我认为,从2世纪开始,汉中地区的仙人崇拜与天师道是同时存在的。此类地方崇拜与天师道并存的现象,与后来东晋时期南京地区的上清经活动有类似之处。天师道与地方仙人香火这两种活动,可能有一种互补作用,也可能有一些不可避免的冲突。但它们之间同时同地并存的事实,使人们不能武断地说它们之中一种是真道教,而另一种是非道教的。事实上,仙人崇拜与天师道都属于道教活动的某

① 《蔡中郎集》,卷一,第11页。《水经注》中也保存了部分碑文。

② 这里所说的“历丹田”是中国古代的一种存想法。

种形式,更何况仙人崇拜的历史比之后者更为悠久呢!

上述两种活动都历经后汉以来的历史变迁一直保存至今。天师道的组织或多或少地受到历史演变的影响。然而,迄今为止在汉中地区还有许多正一道士。我们的仙人唐公房,虽然没有像宋代以来的江南神明那样得到帝国荣耀的封号,原因当然不是由于陕西人信神不如南方人热忱,经济因素是显而易见的。因为这种向皇帝请封地方神的活动耗费巨大,只有强大的行会及相似的组织才有这种能力。受封的神明无疑会给请封者带来某种政治和经济特权,这与中世纪西方城市的商人行会所拥有的特权相类似。相对贫穷的陕西农民,自然无法得到这种好处。对他们来说,唐公房是他们文化的一个部分,是他们家乡的象征。仅此一点,就足以使他们二千年来维护自己的仙人唐公房香火历世不衰。

《道藏》中的民间信仰资料

1962年到1970年之间,我在台湾“中央研究院”作访问学人。那是我第一次有机会见到中国传统的民间香火组织及其活动。与其他一些外国人一样,我特别留意台湾的民间香火,它不仅是中国文化非常珍贵的部分,而且也是传统民间社会的基础。在台南的几位老文人的帮助下,1964年我有幸第一次参加了当地的“做醮”大仪式。那是台南县西港镇庆安宫三年一次的“王醮”(全称是“金篆攘灾祈安清醮”),西港镇的所有村庄都参加,规模很大。在五天五夜的做醮过程中,我不时看到有音乐、有舞蹈的道教大法事的高雅仪式。凭借着以往的书本知识,我认识其中的一部分仪式,但大部分我都不了解。也有一些内容我原来以为是属于民间信仰的。

后来从道士们那里了解到,他们也把与他们有关的仪式和信仰分为两个部分。一部分比较古老,是很庄严的用文言文的“大法事”;另一部分比较世俗性,是用白话(方言)的“小法事”。后面这一种可以说是属于民间信仰的。^①比方说,他们把台湾人热烈崇拜“王爷”诸神的习俗当作

^① 见拙文“Vernacular and Classical Ritual in Taoism”,载 *The Journal of Asian Studies*, XLV 1, 1986, 第21—57页。

“俗伴”(即世俗)的信仰。西港乡的人都认为该清醮是一种拜王爷的大典,而且把“送王船”的非常热闹的游行当作5天法事中最重要的仪式。

在台湾我还了解过一件事,即道教法事(即仪式)往往是为民间香会做的,而香会的成员并不认为他们自己是“道教徒”。他们把道士当做民间信仰的专家,而他们的宗教团体(香会)基本上属于当地的庙宇。香会组织和地方庙宇组成了民间社会。因此,我们不仅要从宗教学的角度研究中国的民间信仰,而且也必须注意它与传统社会分不开这一事实。

在西港的醮事后,我试图从《道藏》中寻找有关的民间信仰资料。最后终于在丛书性的《道法会元》中找到了一本《神霄遣瘟送船仪》,^①它很可能是南宋时期的科仪,在很多方面与西港的送王船仪式相当接近。但有关“王爷”本身的资料则比较难找。西港的“王醮”有“十二年王”十二年一循环,每年一位,每位王爷各有不同的名字。但《神灵遣瘟送船仪》只提到“十二年王”,却不说明他们的名字。1969年,台南马鸣山镇安宫耆老曾约请我撰写一篇关于王爷香火由来的文章,后来我在《法海遗珠》^②里找到了王爷的记载。

在六七十年代的台湾,人们经常可以看到祭煞仪式与同时举行的傀儡戏表演。《道藏》中也有傀儡戏祖师爷田都元帅和其他喜神与祭煞仪式关系的资料。^③

① 见《道法会元》卷一〇。

② 《法海遗珠》卷四十四,第5页A面至第8页B面。

③ 拙文“The Divine Jester: Some Remarks on the Gods of the Chinese Marionette Theatre”, *Bulletin of the Institute of Ethnology Academia Sinica*, 21, 1966

上述例子说明,《道藏》中有很多与民间香火和信仰有关的资料。由于大部分的民间香火缺乏可资印证的历史典籍,因此《道藏》所保存的资料就显得尤其重要,它为民间香火的研究提供了历史的透视,让我们进一步了解民间信仰在中国历史上的地位,并有助于对民间宗教进行社会学分析。

一、《道藏》的编纂及分类

《道藏》是皇帝御敕下编纂的一种道教典籍丛书。第一部是公元437年刘宋陆修静(406—477)的《三洞经书》,最后一部即本文研究的明《道藏》,始编于1406年,刊印于1445年。1607年续印了万历《续道藏》。西方学者称这种官方编纂的书为正典(Canon)是恰如其分的。

明代正统年间刊印的《道藏》是迄今为止惟一流传下来的《道藏》,此前所有其他版本均已亡佚。1244年全真道士宋德方等主编的《玄都宝藏》也不例外,由于各种原因,元世祖忽必烈于1281年下旨焚毁《玄都宝藏》。^①

如所周知,隋唐以来的《道藏》是按“三洞”、“四辅”分为“七部”。这种分类法源于道教经典本身,如《上清经》属于洞真部、《灵宝经》属于洞玄部、《二皇文》属于洞神部;而“四辅”的太玄、太平、太清、正一所属是:《道德经》和诸子为太玄部,《太平经》属太平部,古代养生术属太清部,正一

^① 原旨除《道德经》外销毁全藏,后因玄教大宗师张留孙从中斡旋,斋醮科仪部分典籍得以幸免。

法文经属正一部。它也与中古时期道士的品级、经戒法箓传授紧密相关,每位道士按他所处的阶次,可授予经箓若干,并获得与该部经典相应的品位和法号。例如,一位授太玄部经^①的道士,称为“高玄法师”。^②这种分类法虽然完备,但它也使道教的传授制度显得僵化,不容易接纳后来新出的经书。

南宋、元时期的道教发生了很大的变化,道经古老的分类法及其与道士品级相对应的系统被废弃已久。明初《道藏》的编纂距忽必烈焚毁道经才一百多年,但七部分类的目录学原旨已被遗忘,所以明代的道教学者不太了解以前《道藏》“三洞”、“四辅”的分类法。明《道藏》最初的编纂者43代天师张宇初(1361—1410)也证实了这一点。他受敕编修《道藏》,并为此而撰写了《道门十规》。书中认为三洞诸品经乃三清所说的经,而第三清是道德天尊,即太上老君,也就是老子;所以他论证《道藏》第三部洞神部应包括《道德经》及其同类的经。但我们知道,《道德经》原来归入太玄部而非洞神部,属于洞神部的是《三皇文》^③。此类归属上的改变使“三洞”、“四辅”的分类系统陷于混乱。陈国符先生从古《道藏》的观点看明《道藏》,为其“分部混淆”而深感惋惜。

实际上,张宇初的看法从另一角度说明了宋元以来出

① 包含《道德经》、《道德经》注及其他有关《道德经》的典籍。

② 参见拙文“*Taoist Ordination Ranks in the Tun-huang Manuscripts*”,载 Naundorf, Poh. 和 Schmidt 编 *Religion und Philosophie in Ostasien* (Festschrift für Hans Steininger), Würzburg, Königshausen und Neumann, 1985.

③ 见陈国符《道藏源流考》,中华书局,1962,第103、109页。

现的神学革新思潮在他的时代已被普遍接纳。新观念中的道教最高神明已是历史上的神化人物,而非中古时代所认为的一种抽象的自然精气。这种转变及其在明《道藏》编纂体例上的体现,正是本文着重关注并试图加以阐释的主要论点。

明《道藏》编者曾有一份旧《道藏》目录,但他们没有刊印这份目录,而是据此编制了《道藏阙经目录》,其中著录了 784 种道书。^① 这个目录使我们对元代的《玄都宝藏》有一个比较明确的概念:它收入的典籍最晚到唐五代乃至宋初,都与中古道教传统有关。由此可见,一直到南宋道教还保存以往的藏典。

明《道藏》包含道书约 1420 种,万历年间的《续道藏》约五十种。如果估计近八百种曾入过旧藏,明藏则新增加了约七百种。^② 在增加的道书中,有自 1281 年(元世祖下令焚毁道经)至 1406 年之间问世的,但大部分是在 1281 年之前,甚至在 1244 年元藏编纂前就已存在。这些未被收入元藏的道教著作,却被明朝的新修藏者接纳了。更为重要的是,新收入明藏的著作中有相当部分与各地民间香火有着密切的关系。

二、明《道藏》中的民间香火及其经典

中国民间信仰的一个重要特点是既不设宗教机构(教

① 见龙彼得(P. van de Loon)《宋代收藏道书考》,Ithaca, London, 1984。

② 这 数目是根据我主编的《道藏通考》得出,此书将于 2002 年由美国芝加哥大学出版社出版。

会),也不由神职人员管理,它的宗教体系与团体制度都属于世俗人的社会组织。《道藏》收入许多源于世俗社会香火的神明经典。每个香火都有各自的传说,显示它们由各种不同的途径从凡人变成具有超自然力量的神明。这些香火起源于不同的地方,以后流传到邻近地区,有的甚至遍及全国。

明代以前的《道藏》几乎不见民间香火的资料,《道藏阙经目录》连一个民间神明的经传都没有。假如宋、元《道藏》曾收入过一部分此类资料,或因焚毁亡佚,《阙经目录》至少会保存一两篇篇目,然而没有。可资参考的文献资料表明,早在唐代民间香火就被拒绝于道教神系之外,如《道要灵祇鬼神品》列举了当时道教仪式中崇祀的神明,但无一受民间香火的神。

个中原因,已有学者指出:自三国至北宋,道教的自我定位首先以民间香火为对立面,而不是通常所认为的佛教。民间宗教以牲物(血食)祭神及飨宴、鬼神崇拜、建“符庙”、巫师和神童的招魂魄仪式等做法,均为道教所不容。^①其实,迄今为止民间宗教还保持着中古道教所竭力反对的这些特色。然而,这种企图在道教和中古民间香火^②之间划清界限的努力,从反面证明了它们的相近,及其既对立

① 参见 Rolf Stein: "Religious Taoism and Popular Religion from the Second to the Seventh Centuries" (Welch 和 Sedel 编 *Facets of Taoism*, 耶鲁大学出版社, 1979); Michel Strickmann *Le Taoïsme du Mao chan: Chronique d'une révélation*, 法国汉学研究所, 1981。

② 可能上古已经存在,如《庄子·应帝王》列子之师壶子与神巫季咸之间的斗法。

又互补的辩证关系。

道教与民间香火之间的这种辩证关系,在唐末五代以来的中国历史上发生了很大的演变。这一时期江南地区社会经济的发展,大大增强了地方性香会组织的实力。它们常常举行道教仪式,甚至建立了区域性的道派,如南昌地区与许旌阳香火有关的西山派。^①宋代地方势力膨胀(尤其在江南闽广地区),并逐步演变成为一种强大的社会力量,其关键的步骤之一是经过皇帝敕封他们所供奉的神明香火(即所谓的“国封”),从而间接地承认这种以地方神明香火及其分香制度为纽带建立起来的社会组织及其合法性。^②

据我统计,明《道藏》中与民间香火有关的书约 100 种,《续道藏》相对来说比例更高,不少于 16 种。以此说明道教和民间香火从相斥至兼容的发展过程,应不失为有力明证。篇幅所限,本文仅就明《道藏》中的有关资料分门别类,每一类征引若干典型例子。

1. 道士撰写的民间神明经典

明《道藏》至少收入 10 篇民间神明的经,《续道藏》则不少于 10 篇,最著名的是为源于福建莆田地区的海神妈祖而撰写的《太上老君说天妃救苦灵验经》。据李献璋^③

① 拙文“Taoist Ritual and the Local Cults of the T'ang Dynasty”见 M. Strickmann 编 *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. Stein*, 第三卷, Brussels, Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises 1986。

② 关于这一演变过程,参见 Valerie Hansen *Changing Gods in Medieval China*, 1127-1276, Princeton University Press, 1990。

③ 李献璋《妈祖之研究》,东京,1979。

和 Judith Magee Boltz^①的研究,此经大约作于1409年^②和1420年^③之间。1409年明永乐皇帝不仅加封妈祖“天妃”,而且赐巨款在当时的首都南京建造天妃宫。所以,此经的创作很可能与浩荡的皇恩有关,收入《道藏》应该也是出于同一理由。

从经文竭力赋予这位湄洲岛上的民间女神一个符合道教神学身份的做法来看,此经显见是道士之作。经中描述太上老君见舟船翻覆、人命伤亡,命北斗星中的妙行玉女降生人间,救民疾苦。她在功德圆满、白日升天时弘言:“自今以后,若有行商坐买卖求财……或口舌所侵,多诸恼害;或疾病缠绵,无有休息;但能起恭敬心称吾名者,我即应时孚感,令得所愿遂心、所谋如意。”为了符合道教的说法,经文开篇即称妈祖已“敕封无极仁慈辅斗至灵”。但据 Judith Boltz 研究,这一封号与朝廷无关。经中也提到永乐皇帝的敕封,但这是稍后的事。由此可以推测,经文所谓的“国封”,实际上是指“道封”。

其他民间神明也有类似的情形,最明显的是地方神温元帅(温琼)。这一香火宋朝起源于浙江南部,在四川似乎也有不少信徒。《太上说青玄雷令法行因地妙经》记载它的“道封”是“组法翊灵昭武大士太保”,但没有提到“国封”。根据《地只上将温太保传》的说法,该神因为信奉道

① Judith Magee Boltz: *A Survey of Taoist Literature, Tenth to Seventeenth Centuries* Berkely, Institute of East Asian Studies, Center of Chinese Studies 1987

② 经文中所列的最后 一个封号的年代。

③ 《道藏》以外,此经另一已知最早版本的年代。

教而拒绝国封及血食。

另一民间香火道教化的典型例子是“五圣”，也称“五显”或“五通”。关于这个流行很广的香火，明《道藏》收有《大惠静慈妙乐天尊说福德五圣经》，《续道藏》则增加了《太上洞玄灵宝五显（灵）观华光本行经》。五个家喻户晓的民间巫师被描绘成道教正统的驱邪神，并通称“华光”。“华光”之名原是五神中最声名狼藉的一位，明《南游记》里的菩萨亦称华光。五个所谓的道教神被委以驱妖邪魑魅之责，然而，后者正是它们的本色。Angelika Cedzich 在关于“五通”历史的精彩的研究中，形容道教如此借用民间香火是一种“微妙的和复杂的计谋”。^①

由四川地区的梓潼神演化而来的文昌帝君香火则不那么复杂。《道藏》收入它的一批经文，有些列在起首部分，由此可知其地位之尊崇。如《元始天尊说梓潼帝君灵验经》和《元始天尊说梓潼帝君本愿经》赞颂梓的美德如北斗文昌的化身。前经载帝君起誓：“济入笔根，无一事不书”；后经提及元始天尊命帝君“飞鸾救世”（指降笔）。两篇经文明显有关联。经文中还包含一些七言诗，这种诗体也见于在上述其他经里，是宋以来民间道经的基本写作形式之一。

另外值得一提的是《灵宝天尊说洪恩灵济真君妙经》，此经是为五代以来福州地区的徐知证、徐知谔兄弟香火而作，经文前有明成祖撰写于1420年的序文。1417年，成祖

^① “The Cult of Wu-t'ung/Wu-hsien in History and Fiction: Religious Roots of the Journey to the South”载 David Johnson 编辑 *Ritual and Scripture in Chinese Popular Religion*, Berkeley, 1995, pp 137—218

朱棣敕封二徐,并先后在首都南京和北京建庙,一年四季享受国家祭典。成祖在序文中称颂此经,并“钺樟用广流传”。该经被列于洞玄部之首。《道藏》、《续道藏》还收入不少灵济真君降笔而作的诗文乃至科仪经典。

2. 民间神明降笔传授的道教经典

《上清经》是中古道教最主要经典之一,出世的时间前后不一。因为此类经书的书法往往十分出色,很快就成为世人争相收藏的墨宝。如此一来,不仅使经书佚散各处,且多所伪造,以至流传至今的许多版本真伪难考。^①更有甚者,相当一部分在经目中注明“未尝出世”的书,以后部分问世了,部分则没有出世。列于《上清经》部之首的《大洞真经》,其真伪与传承也引起过很大的争论。相传《大洞真经》是众真降授于魏华存,之后由魏夫人再传授下去。但此经到底是怎样一本书,原本是否还存在,长期以来就是一个未了的公案。北宋时普遍认为它是道教最主要、最神圣的经,但对其真伪仍有争议。^②几位茅山道士编辑的校勘本,既有确系出自《大洞真经》的章节,也有大量后人补充之作。

前述北宋被封为“更生永命天尊”(道封)的地方神文昌,也传授了它自己的《太上无极总真文昌大洞仙经》。该经序文中说,1168年文昌“降于鸾台”,授此经于刘安胜;1264年再降,重校正鳌头山(重庆附近)摩维洞,授于罗懿

① 参见 Isabelle Robinet, *La révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, 巴黎,法国远东研究院,1984。

② 参考陈国符《道藏源流考》,第18—19页。

子;1302年又作颂降之,并云:“《度人经》、《大洞书》,诸经之祖……《度人经》予曾作颂以美其意,《大洞经》未之有也。今命待化诸子绣木宣行”。总的来说,文昌传授本《大洞经》与宋代茅山传本大同小异。1309年,四川蓬莱山道士中阳子卫琪为此经作注^①,在序言中他介绍此经及其历史:首次出世是“周初帝命三真人下传吴会张通真先生”,以后魏夫人再次传授的是《上清经》的一部分。1310年卫琪上《进经表》,此经因此被刊印,同时附有38代天师张与材、翰林学士张仲寿等人的序。

《道藏》还有另外一些出自民间神明的道经,如上述洪恩灵济真君降授的《灵宝天尊说洪恩灵济真君妙经》。其他再如《玄天上帝说报父母恩重经》,这个赫赫有名的北方天将被道教吸收由来已久,并为几代王朝所尊奉,明代玄天上帝的香火尤其重要,朝野上下广为流传。

从第一类资料,我们可以了解道教如何借用、兼容民间香火;第二类则相反,民间信仰为了自我强大而靠拢道教。

3. 《道藏》中的民间神明传记

《道藏》所保存的资料有时难以区分那些神是道教的,那些是民间宗教的。从两者都接纳民间香火那时起,它们之间就互相影响、互相作用。《列仙传》不但有道教仙人王子乔、赤松子,也有民间神江妃二女。上清经也吸收了不少江南地只作为道教神,最明显的是原丹阳山神三茅。当

① 见《玉清无极总真文昌大洞仙经》。

这些神进入道教神只系统时,它们的民间身份即被取代。

三茅、许旌阳完全纳入道教经典,民间信仰也接受了它们新的道教身份。然而宋以来的民间宗教很不一样,虽然妈祖、关公或文昌在《道藏》中有经,但基本上还是民间的神明。

根据这两个准则检验民间香火资料,明《道藏》中有全国性的香火,如妈祖、文昌、玄天上帝、五圣、三茅等,万历《续道藏》相对有更多民间神明的经:关公的《大圣朗灵上将护国妙经》、碧霞元君的《护国庇民普济保生妙经》等。《道藏》没有地方神的传记,如元初赵道一的《历世真仙体道通鉴》,着重道教历史而回避记载民间和地方神。与此相反,《续道藏》收入《逍遥墟经》和《搜神记》^①,首次记载了福建临水夫人等地方神明的资料。

从岁时庆典也能清楚地看出这种演变。中古道教不重视神明的圣诞,老子(阴历二月十五日)和真武(阴历三月三日)的诞辰还是由朝廷宣布庆祝。明太祖第十七子、著名文学家朱权(1378—1448)在1444年出版了《天皇至道太清玉册》,这是根据道教典籍而编辑的宗教手册,其中第七卷《岁时》很少提到民间神。然而,同时代的《许真君玉匣记》,开卷就有一份民间神明圣诞和其他庆典的目录,总共包含二十五种不同的地方香火。

《搜神记》是一部更为完整的民间诸神传记汇编,不过很难确定它的成书年代,我们只知道作序者罗懋登生活在

^① 并非晋干宝所撰,这是元代的书,即明代鼎鼎有名的《三教搜神大全》的原本。

1590年前后。此书的核心部分至少可以上溯到元代,①其中最晚的神明封号是在永乐年间(1413—1425)。根据我的初步统计,有十五个民间香火只是国封没有道封。许多传记提供了香火的来源和庙宇的资料,其中江西的香火最多,共十六个;其次湖北十个,江苏、安徽、福建各八个,广东、广西共五个,云南和贵州没有记载;北方地区的山东和山西各五个。

意味深长的是,收入该书的北方地区神明香火只有二十种,南方却有七十四种!我认为南北方之间所存在的这种巨大差异,不能从宗教信仰的角度来解释,而只能看成是经济实力和政治力量造成的结果。宋以来,随着帝国政治、经济重心的南移,江南地区不仅富有,同时在政治上的影响也越来越大。它们拥有足够的经济实力为各自供奉的香火向朝廷申请封号,以此获取官方对此类以庙宇分香制度为基础的、地区乃至全国性的社会组织——香会的认可。②

4. 善书

另一类民间香火和信仰的资料是善书。明《道藏》收入了著名的《太上感应篇》的一种版本。此书首见于《秘书省续篇到四库阙书目录》,也就是说,最迟在北宋期间就已存在。③《宋史·艺文志》认为此书作者是李昌龄(937—

① Judith Magee Boltz: *A Survey of Taoist Literature*, p. 61

② 有关庙宇组织与分香制度的理论,请参阅拙著 *The Taoist Body*。

③ 根据陈子奂作于1233年的序文,此经曾被收入10世纪著名的和尚宗孝刊印的《道藏》。但此说难以确考。

1088?),赵希升《郡斋读书志·附志》也持此说。明《道藏》本《太上感应篇》年代在1349年(冯梦周序)之后,其长篇传记也被认为是李昌龄所作。事实则不然,因为附在本文之后的传,好几处年代是南宋时期,其中最晚的年代是1172年。^①此外,“传”与本文在内容方面也不一致,本文多处提到民间香火,并劝大家拜司命灶君,还特别提到不应“非礼享宰”。但篡改了本文的原意,变成“非理享宰”,避而不谈牲杀礼仪的问题。不过,姑且不论这个特别的“传”如何,《太上感应篇》收入《道藏》本身,就表明民间香火在明代的重要性及其对道教的影响。

5. 民间仪式

最后一类资料是关于仪式。从很早起,道教就反对儒教的血食典礼,但并不象佛教那样抵制酒肉,汉代的神仙香火可以供奉于肉脯和酒;早期的道教醮法使用熟鹅,虽然中古道教强烈谴责血食和牢礼,但明《道藏》却有很多违背这个规定的例子。根据前述《神灵遣瘟送船仪》的记载,送瘟神仪式必须备三牲酒礼,而参加仪式者不称“斋主”,却称“信人”。

《太上洞神玄妙白猿真经》是一种民间驱邪法手册,它不仅规定供奉通常用鹿脯和酒,还有纸钱、黄牛血、羊血、猪血、黄牛心、黑猪肝、白羊头和新鲤鱼。其他收入《道藏》的书有时在吸收民间信仰仪式上走得更远,如《鬼谷子天髓灵文》记载这样的祭法:“批头仗剑……跣足嚼舌,喷血

^① 《道藏·太上感应篇》卷一,第5页B面。

向天门”(西北方)。这与农村的巫师已无差异。

三、结论：儒教的影响

上述民间信仰在《道藏》中的例子还有很多,但反过来说,许多与民间香火关系密切的活动,如游行、演戏,尽管它们在明朝民间岁时中非常重要,却在《道藏》只字不提。再如新年、清明这类普遍的节日,即使偶尔出现在某书中(如《许真君玉匣记》),也不是作为岁时庆典而记载。至于民间行会、香会之类的庙宇组织及其分香制度,更是不见经传!

《道藏》仅仅提及“社会”一词,唐代的《斋戒录》云:“古来呼斋曰社会,今改为斋会。”此句引自己佚的《金锁流珠经》,它的确切含义不甚明了,可以确定的是,并非我们现时所说的“社会”。

此外,元代的《云阜山申仙翁传》则提到:道士申泰之(687—755)常赴斋会。755年,其乡人集“社会”,他应邀参加。“社会”过程中,申泰之当众从升天,此后就成当地的保护神,并受到朝廷的敕封。如果我们从14世纪的宗教背景来看这个故事,道士在外做道教的“斋会”和参加乡人的“社会”,是两种不同的会,而且两会同时并存,相互之间似乎并不存在冲突。

民间香火并没有与道教完全合并,民间所保存的许多仪式,如血食和牢礼,从来就没有接受佛教或道教的重要影响。我们认为道教比民间宗教势力强、影响大,从我们所检阅的资料来看,元明时期道教受到越来越强大的民间

信仰的影响。明《道藏》清楚地证明了地方香火在某种程度上被道教接受的事实。我们也不应该忘记这种转变就发生在龙虎山天师任道教首领期间。

这种演变的原因究竟何在,我想再一次指出民间社会,尤其是江南大城市民间社会的发展,使庙宇及其香会成为道士最重要的雇主(直至今日还是如此),理所当然他们希望自己供奉的祖师爷为道教神系所接受,因此明朝的道教不可不顺应民间社会的信仰要求。我曾在另文指出过:道教代表非官方的写传文化,所以民间社会将道教的宗教体系用于它们的信仰也提升了自身的文化层次。^①

然而,这种提升并没能促使民间社会放弃许多道教所指责的仪式。显而易见,血食、飧宴和巫师神童是难以受道教影响的坚固部分。也许在这个背景中我们应该注意到,不是所有的中国传统都否定这些仪式。

Julia Ching 最近指出,朱熹提倡传统的祭祀形式,而且不反对使用巫师神童。^②由此我们可以了解何在《道藏》中,许多文人乃至皇帝本身都维护民间香火并促进善书的广布。在道教内部,我们也能感觉到儒教的影响。如元代势力极大的玄教大宗师张留孙,每每以其弟子吴全节的儒学造诣为荣。明《道藏》的编纂者天师张宇初也是一个儒道兼修的学者。

前面我们已经提及道教神学观念上的转变,将自然精气的神人格化、历史化,如元始天尊成为一个历史人物,这

① 拙文 "Taoist Ritual and the Local Cults of the Tang Dynasty".

② Julia Ching: "Chu Hsi. and Ritual", 见 Biondeau 和施舟人编辑 *Essays sur le rituel* 巴黎, 高等研究院, 1990。

可能也是因为儒教之影响。

儒教的发展与宋元明民间社会力量的强大是同步发生的。有关明代《道藏》收入丰富的民间香火资料的背景,我认为也应从儒教的历史发展角度来考察。

近年来,不少研究中国宗教的学者,已注意到民间香火与道教之间的密切联系。而同样重要,甚至在某种程度上可以说更为重要的民间宗教和儒教之间的关系,则相对不被重视。产生这种偏向的原因之一,是当代儒教学者实际上不参加民间香火仪式。从前的书生、秀才在民间宗教里也扮演相应的角色,直到清末,北京大庙里的庙祝通常是儒生。

事实上,早在道教之前就已存在的陈宝夫人、赤松子、唐公房等香火,均历经百世而不衰。它们深深地根植于中国传统社会,而且在后来的儒家思想有着不可忽略的关系。这一点也应是学术界值得特别注意的研究方向。

《老子中经》初探

在研究《老子中经》这份被遗忘已久的经典之前，先谈谈道教文献的特色并非没有意义。如所周知，《道德经》里没有年代，也没有地名，书中找不到任何与历史地理有关的文字。明《道藏》收入大约 1500 部经典，几乎全都没有这方面的资料，大部分都不说明作者与成书年代。可以说，《道藏》的编纂者根本不理睬历史。与道教相反，佛教藏经都保存了完整的目录，对经典与翻译都有详细的记载。这些珍贵的资料使学者得以有系统地研究中国佛教史。儒家的经典与文献也有相当完备的目录体系。虽然许多古代典籍已经失散，但早期的目录与正史有助于我们了解历代的作品与作者。而后期的书籍大部分都有相当丰富的目录学资料。道教在这方面只做了一件事，就是保存了一部《大明道藏经阙经目录》。然而，它的编纂者没有说明此书参照古代哪一部目录，也没有说明为什么不像佛教文献那样，把旧目录收到新《道藏》里。

如果我们看看道教自己编纂的历史，《历世真仙体道通鉴》是一个很好的例子。它的作者赵道一可能是元代初年的人，不过，他似乎不想向读者介绍自己。赵道一在没有注明年代的序言里声称，他试图写一部可与《资治通鉴》相媲美的道教史书。这部《通鉴》的内容大部分是从传说中抄来的，从

黄帝的传说写起,结尾是宋徽宗宫廷中有名的道士。所有人物的年代编排完全随心所欲,没有任何历史秩序。

总而言之,对于“爱道者”来说,一般的历史和地理完全不重要,对了解万物的本质也并不要紧,似乎只有内宇宙的时空才比较重要,比较实在。他们这种固执的态度,千百年来不曾改变。然而,我们不只要看到这个时空观的消极一面;透过对这个概念的了解,我们可以推测它与道教追求长生不死的成仙观念有内在的关联,而汉代的《老子中经》和它的“一人之身,一国之象”的原旨,正是了解道教这种固有的宇宙观的关键钥匙。

一、关于《老子中经》其书

《老子中经》是现存比较完整的一部有关道教宇宙信仰的古经。它保存在《云笈七签》第十八、十九卷里,共有55章。明《道藏》收入一份题为《太上老君中经》的本子,与《云笈七签》的《老子中经》几乎完全相似,连错字也一样,只不过错得更多而已。这使我们怀疑,明道藏编撰者从《云笈七签》中借用了此书,以扩充明《道藏》的卷目。我们在此所引用的《老子中经》,指的是《云笈七签》的版本。

《老子中经》即是“老子之中经”。在本经中就出现过这个名字,如第五十一章:

经曰:……气绝即死矣。是以为道者不可不存其神,养其根,益其气。兆汝弩力。弩力将去。真人得道,万八千岁一会;道士得道,千岁一会。故作中经,

以遗后世。本上皇藏之金匱，道人得千金勿传出也。

关于“中经”两字的意思，本经也有说明。如最后的第五十五章说：

吾（即老子）时时自案，行此三篇，上、下、中经也。

由此可见，老子所“行”三篇，即上、中、下三经，并不只是一本书。因为，倘是一本书，就不说“上、下、中”，而会说“上、中、下”篇。所以，合理的推测是：老子有书，分上下二篇（或上下经），后来又出了一本中篇（或中经）。上下篇即指老子的《道德经》，司马迁称老子之书为《上篇》和《下篇》即是此意。后来边韶的《老子铭》也说《老子》为“二篇之书”。《列仙传》则称它为“上下经”。刘宋时，三天弟子徐氏所编的《三天内解经》也说：

老子知周祚当衰……辞周而去。至关乘青牛车，与尹喜相遇。授喜上、下、中经；《中经》一卷，五千文二卷，合三卷。喜受此书，其道得成。

可知上引《老子中经》第五十五章的“三篇”，是老子《道德经》和《老子中经》。后来的道士就共修此三篇。唐初的《传授戒仪注诀》可以证实此事。这本书是关于唐代道教的“太玄部”书籍的传授仪式。^①唐代道藏的太玄部共有十

^① 参饶宗颐先生《老子想尔注校证》，第2页。

卷,前两卷为《老君大字本道经上》和《老君大字本德经下》,接着就介绍经法序次之由:

昔尹子初受“大字”三篇。《中经》在“太清部”中,所以付上、下两卷。(饶注:按今道藏有《太上老君中经》二卷)

“太清部”收藏旧养生和炼丹的书。^①唐初的《道教义枢》卷二谓太清经云:“明金丹之术,服御之者远升太清,故言太清也。”而《老子中经》与金丹有关,如第五十五章说:“兆汝欲神仙,当先服还丹金液存神,实时仙矣”。《太平御览》“经史图书纲目”中有《太清中经》,《神仙中经》二书,疑此二部均与《老子中经》有关。《太清中经》就是“太清(部)的《老子中经》”,《神仙中经》很可能也是《老子中经》的旧名称。早期(西晋时代)的《太清真人络命诀》第二页引用一本《神仙图》,即是现存《老子中经》第十二章的内容。

目前的《老子中经》版本,每章前面的标题是“某某神仙”(如第一章为“第一神仙”,第二章为“第二神仙”等)。然而,这“神仙”二字应是原来的“神仙图”或“神仙玄图”的省略。《老子中经》第五十五章把自己称之为《神仙玄图日(月?)玉历五十五章》,可知此书原名是《神仙玄图五十五章》(此书亦称《玉历》,详见下文)。也就是说,经中所描述的列位神仙,不仅有文字,而且配有图片。可以推测,后来的某位编纂者删掉本经图片的同时,也去掉了“玄图”二

^① 关于“太清部”,见陈国符《道藏源流考》,第89—90页。

字,以致出现了“第一神仙”,“第二神仙”这样令人费解的标题。

此书也称“玉历”,《云笈七签》所收《老子中经》就说:“一名《珠宫玉历》。”道教经典中常常可以看到“玉历”二字,它指的是“纪劫运仙曹之书”,^①指导人们如何养身修炼,长生不老。《老子中经》本身也给这两个字类似的意思,如在咒文的最后,往往有一句:“着某甲长生玉历”,或“着某甲玉历生录”。

唐代务成子的《上清黄庭内景经》注有几处引用《玉历经》的地方,如“九幽日月洞空无”句之下说:

《玉历经》云:太清上有五色华盖九重,人亦有之,当存瞳如日月之明也。^②

这就是现在的《老子中经》第五章的话。同注“神华执巾六丁谒”又说:

《玉历经》云:太阴玄光玉女,道之母也。衣五色朱衣,在脾府之上,黄云华盖之下……。^③

这段话同样也见于现存《老子中经》第十一章。可见《老子中经》也称《玉历经》。

《老子中经》成书年代的问题,就是上述所说道教文献研

① 见《洞玄灵宝自然九天生神章经解义》卷二,第6页。

② 见《云笈七签》卷十一,第20页。

③ 《云笈七签》卷十一,第53页。

究之不易的一个好例子。首先,我们可以注意的是《老子中经》本身在第五十五章所提供有关它的成书年代的信息:

吾以喻汝努力求师。吾教、十一弟子,皆仙。其
十人布在民间,遨游各仙。吾越度秦项(项籍和项羽)
不出。力汉出,合于黄世。见吾大吉。

汉代流行的五行论认为,汉属土德,尚黄色。此说原于汉初邹衍的“五德终始”说,他的五德终始是以“相克”为基础的,故此,秦以水德王天下,汉以土德取代之。到前汉末的王莽时代,这个理论就变成了“相生”说,用以解释王朝的更替。汉光武时期接受了这种说法,并由此类推,汉属火德,上承周朝,根本不承认秦也是一个朝代。《老子中经》也采纳了这一说法。依此而言,汉朝终有一天会被一个具有土德的王朝所代替。但是,《老子中经》不可能是汉初的作品。比方说,《道德经》被分为八十一章以合九天之数。《老子中经》分五十五章,以配地(即“中”)之数“五”。它们都具有非常明确的象征意义。然而,《道德经》的分章是后汉时候的事^①。很显然,“五十五章”的《老子中经》不可能比“八十一章”的《道德经》出得更早。从它所说的“为汉出,合于黄世”,可以推测,当时“土德”信仰(本章亦称其门徒为“中黄门子”)仍在民间流行,而《中经》所宣扬的“中黄”之说即预示着:汉之后将有一个新的时代降临,这个时

^① 参见 R. G. Hendricks, On the Chapter Divisions in the Lao-tzu, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 1982 年,第二期, PP 501-524。

代赋有土德，将取代火德的汉朝。这种预言与后汉时代其他的道教活动很符合，比如说黄巾军对“黄天”的企盼，及汉末道教对黄帝降世的宣扬。虽然，我们还不能根据上述引文确定《老子中经》真正的成书年代，但它提到的某些事情，与我们在其他地方了解到的有关汉代的信仰与传说相符合。本经第二章说：“……在太微勾陈之内一星……号曰：大皇太帝耀魄宝”。将“勾陈”称之为“耀魄宝”在《晋书》“天文志”有记载。《唐书》“祭祀志”认为“耀魄宝”的说法，是郑玄引用汉代的谶纬图书而来的，汉以后就没有这种的称法了。

另外，值得我们注意的是《老子中经》的语言特色，如经中所用“兆”，“兆身”，“兆汝”等词：

其神人头鸟身……正在兆头上，去兆身九尺。
(第一章)；

真人名曰：子丹……兆欲志道，常思念之，即不饥渴。(第十五章)；

上封文曰：皇天上帝……曾孙小兆王某好道，愿得长生……(第五十五章)；

兆汝审欲神仙……(同上)。

“兆”字在汉代有“人”的意思。在此，这个“人”的意思似乎也有第一、第二人称的含义。这一点，有待于今后进一步研究。

陈国符先生在他的《道教源流考》指出，①《老子中经》

① 《道教源流考》，第80页。

一名《珠宫玉历》，而《抱朴子》第十九“遐览篇”着录的《老君玉历真经》应该就是这个经。此外，我们还可以从其他方面找到《抱朴子》与《老子中经》的关系。如《中经》第五十五章说：

亦有“珠胎”、“七机”、“华盖”、“清观”，^① 皆能制百邪。

而《抱朴子》第十九“遐览篇”所录的“朱胎符”和“七机符”，应是同样的符。

可见《老子中经》的成书年代早于《抱朴子》。再往前追溯，我们发现《太上灵宝五符序》也引用过《老子中经》。《五符序》第一卷（第18-19页）有一段《食日月精之道》，完全是从《老子中经》第三十四、三十五章抄过来的。我们知道，《五符序》是早于《抱朴子》的书，^② 在三国时代大概就已出现。因此，至少可以将《老子中经》的年代推到三国以前。总之，把《老子中经》定为后汉时代的作品应不为过。

二、长生不老之国

《老子中经》不只是养生术的教材，它还试图以其神话性的时空观对宇宙进行一番解说。实践这种学说，则称为“为道”或“志道”^③。这个道就是“自然之道”（第四十二

① 此皆符名。

② 见《道教源流考》第64页。

③ 见《老子中经》第十五章。

章)。它的宇宙观建立在人类自身的基础上,通过想像人体内存有一个内宇宙,并以此观察天地境界的对象。值得注意的是,它的存思方法以体内的气来炼丹,认为这是身体里面的金丹:

经曰:道士炼水银消沙液珠玉、石,以作神丹。服一刀圭飞升天官,身常食气,乃得长生。神仙存神食丹,乃为真人。(第二十八章)

不过,它的体内炼丹法与《周易参同契》的内丹法截然不同。

此书的另一个特点是,它每次介绍宇宙的特别之处,及神明居住的地方后,往往紧接着说“人亦有之”,并描述那个神和地方在体内是怎么样的。然而,我们接着就会发现,所有在小宇宙出现的事物,并不能在大宇宙中找到一对一的关系。前者的许多东西在后者是没有对应物的。这样一来,我们是否可以提出如下问题:即内宇宙是不是比外宇宙更为根本,更为真实呢?我将在下文进一步阐述这一点。

前面已谈到,《老子中经》原来附有图解。可以设想,这些图片具体明了包罗万象,提示人们《中经》的宇宙是何等景象。如今只剩下经文部分,不过,同一时期的其他一些图片资料,如汉墓中出土的神明图,都可与《中经》进行比较研究。遗憾的是,迄今为止这方面的工作尚未展开。

修行者借助于存思的方式进入内宇宙,无疑,《老子中经》是这种修行的指南书。修行者先念了经文看了图片,

然后存思经中的神明,想像它们的形象,服饰与环境:

道君者一也,皇天上帝中极北辰中央星是也。乃在九天之上……紫房宫中。衣五色之衣,冠九德之冠。上有太清元气,云曜五色华盖九重之下。老子太和侍之左右。姓制皇氏,名上皇德,字汉昌。人亦有之。在紫房宫中,华盖之下,元贵乡平乐里。姓陵阳,字子明。身黄色,长九分。衣五色珠衣,冠九德之冠。思之,长三寸,在紫房宫中,华盖之下。其妻太阴玄光玉女,衣玄黄五色珠衣,……在太素宫中。养真人子丹。稍稍盛大,自与己身等也。子能存之,与之语言,即呼子上谒道君。道君者,一也。……子常思之,以八节之日及晦朔日,日暮夜半时,祝曰:天灵节荣。真人王甲,愿得长生。太玄之一,守某甲身形。五脏君侯,愿长安宁。(第五章)

由上述引文可以看出《老子中经》是如何通过内宇宙指导人进行存思的。这段话及经中许多类似的叙述,都是首先指出某个大宇宙中的境域,然后再介绍人体中相应的部位。神所处的方位,服饰的细节,功能及活动,都有详尽的描述。外宇宙与内宇宙诸神的名称是不同的,如玄光玉女,即是外宇宙昆仑山上的西王母。(见第三、四章)存思要在室内静卧,瞑目进行。(见第十三章等)修行处也称“空室”(第十三章)或“静室”(第二十六章)。道徒通常睡在这间屋子的木床上(第五十三章),并要在里面住几天,直到修道结束。(第十三、二十六章)

有关静修与存想，有各种不同的术语，有时很难把握它们的确切含义。最常用的是：“思”，“念”，“见”，“存”或“存念”，“思念”等。有些经文也进行解说，如“思之三日即见其神”（第二十六章），“默念”，等等。有时，这些精神活动也伴之以摩，搏，咽，扣齿的动作。

向天神行礼仪时要“正坐”（第十三章），穿礼服（冠带；第三十六章）。存思内宇宙时，似乎也要“卧”着进行（第十章。经中常见此文：“静卧三日勿出”，见第十一章）。

静修、存思、符咒、导引等，都意味着与内宇宙的力量建立一种联系。脏腑和穴位中的神都有专门的名字来称呼。如，老君的名字是“蓝蓝”，住在肝中（第六、二十六章）；肺神的名字是“鸿鸿”；如此等等。人应该与它们做朋友（第十六章），呼唤它们的名字说：“蓝蓝，与己为友”（第二十八章），或者：“素女，与己为友”（第二十八章）。如前所见，人可以与更高的神进行对话（第五、四十五章）。体内的其他神也能被召唤，以滋养人身。例如，中极黄老（它是道君的另一种形式）的化身黄裳子，住在脾中（第十一、十二、十五章）。某些神应被命令驱使；一些司命司录和其他的司神，它们的行为可能造成危害，应该向它们示符，告诉它们不要把道徒的姓名记在死录上，而要记在玉历上（第五十二章）。这一点，在符末的“急急如律令”的结语中可以看得很清楚。

这个内宇宙是完整的，也是自足的，而且《老子中经》学说的目的也在于维持这种整体性：“天神一身，道毕此矣”。第五十三章还说：在关键的三天中，最基本的实践是斋戒，守夜和静思。特别是在秋分之日（第十三章，要斋戒

三天),庚申之日(第四十二章),这时天神要派八卦神(第十三章)等使者下凡监察人身中的神,而人的魂魄也容颜离开人身(第十三章)。这种说法在其他经典中也可以看到。此外,还有一些增加并滋养体能的重要日子(第二十八至三十二章)。修道者本人也可以像天使或其他司神那样,用巡视的方法监督自己体内的神。最常见的道术叫“历藏”,见于第二十六章。

三、神境之历程

《老子中经》所提到的许多神,对后汉时代的人来说一定都很熟悉,因为在本经中不仅有各种道教固有之神,如“上上太一”和“太上道君”^①,且还有许多有名的仙人,如老子、赤松子、西王母、彭祖、王子乔等等。连孔子在人身之国里也有一席之地(第十七章)。其他如社稷、风伯、雨师(第十二章);五岳之神、句芒、雷公、蚩尤、九天丈人、上公……等中国古代神话诸神,应有尽有。

《老子中经》的内宇宙体系是我们今天不太容易理解的。如果比较不同的章节,就可以看出,这里描述的宇宙是由环绕同一轴心的几个阶次构成的。这些阶次主要有三:南极,中极和北极。二极之上,是更高的一极:无极,即无限。在无极之上还有另一极,也就是最高的一极,它在天地之外,也在天地之先。这三个主要级别和两个更高的级别组成五极,它们各自的中心是“太一”,或简称“一”。

① 据《老子中经》第一、二章,它们是“元气是耳”或“元气自然耳”之神。

最高一级是“上上太一”，第一章的经文说这个抽象之神：

道之父也。天地之先也。乃在九天之上，太清之中，八冥之外，细微之内。吾不知其名也。元气是耳。其神人头鸟身，状如雄鸡，凤凰五色，珠衣玄黄，正在兆天上，去兆身九尺。

次一级是上上太一的儿子，即“道君”。它是一个有九个头的神。当然，它并非真是太一的儿子，只是“元气自然”。它是勾陈座中的星星，即皋天上帝，又叫耀魄宝，位于人的头顶（第2章）。

在泥丸中，住着南极，即南极老人。在大宇宙里，它相当于火星与南岳衡山。人常常可以在脑中看到它。前面我们也提到：中极是老君，作为中极之星。它住在紫房，有些处也说它住在胆囊里（第五章）。北极叫做璇玑。在这里我们看到了“司命”，“司录”和它们的助手八卦神及各种季节之神，它们层层围绕在人的肚脐周围（第十三章）。后面的章节里（第十四，十五章），对它们的活动进行了更充分的解释：它们与命运之神司命司录及鬼怪联合起来，它们是可能为害的，所以必须小心地对待它们：

不与相知存念之，即为疾风暴雨，雷电霹雳。持子远去，杀子之身，埋子深山，……众鬼害人。子欲为道，宜致敬之。此神能害人。王者之治，不可不知也。（第十五章）

值得注意的是,这些能引起诸般危害的司神都是与日常生活有关系的神。

在身体的下部,我们还会看到在两肾附近的丹田。这里是出入之门,怀孕和生育之所:“男子以藏精,女子以藏月水。”丹田之中,中赤,左青,右黄,上白,下黑,……清水乡,敖丘里……丹田名藏精宫,神姓孔名丘,字仲尼。传之为师也。

这里是养子之处,道母在此养育真人子丹:“正吾身也,自兆名也”。(第十七章)在两肾之内有一个大海,又名“弱水”。在大海中有神龟,背上可见太一北极,旁边有各种司命之神,在太一后面,是玄光玉女和其他司命神(见第十九章)。但此“神龟”不是一般的动物:

大海中有神龟,神龟上有七星北斗,正在中央。
其龟黄色,状如黄金盘。(第二十章)

由此看来,这只神龟倒很象一个汉代的式盘!

“太一”是最高的,又是最基本的从“元气”演变而来的神。它在《老子中经》的内宇宙里无处不在。它虽然是“太一”,但在每一个等级上,它都有一些不同的特色与作用,不同的名目与外观。它的配偶是玄光玉女(即西王,道母),这个女神反而从来不变。如此看来,“一”是多数,变化不定;而“她”,万物之母,是永恒不变的。它们合在一起,结成夫妻,一阴一阳,就变成二位了:

……含太一气入丹田中,止,常念玄光道母养真

人子丹，正吾身也。自兆名也，勿忘之。（第十七章）

……丹田神之人，人之根也。三合成德，应道数也。（第二十三章）

“道数”就是“一阴一阳，三合成德”的原则。这也就是《老子中经》的“道”，而且，这个“道”，就是“吾”：

经曰：道者，吾也。（第三十九章）

经曰：吾者，道子也。人亦有之……。 （第十二章）

经曰：元阳赤人，太一也；元阳道君，中太一也；元阳子丹，已吾身也；元阳玄光玉女，道之母也。（第四十四章）

这种“三合成德”的三位一体的思想，可以说是《老子中经》的核心概念。由此演变并构成全身的内宇宙现象，组织了一个伟大的众神世界。这样，所有郡国的大礼事可以在身体内进行：

经曰：吾者，道子也。人亦有之……。常以四时祠吾祖先。正月亥日鸡鸣时祠郊庙，亥日祠社稷、风伯、雨师……。郊在头上脑户中，庙在顶后骨之上，社在脾左端，稷在大肠旁……。 （第十二章）

内宇宙是一个完整的空间，而且这个很自足的世界并不封闭，它可以包容接纳任何的神明和现象。它是一个完整的，

至大无外的实体,把几个不同的宇宙体系结合在一起。前面第 52 章所提到的“亥”时,在这一方面也有它的重要性。按照中国古代的观念,“太阴”的害气是在正月亥日出现的。

在这篇短文里,很难更深地探讨道教的宇宙论问题,这里只就个人初步的研究心得,谈谈古老的道经《老子中经》的特色与价值。

道 与 吾

在中国早期的道家思想体系里，“吾”的概念有着相当重要的地位。然而，这一点却不为后代学者所关注。本文就“道”与“吾”的关系，也就是道与个人之间的关系，做一初步的探讨。

《庄子·齐物论》有这样一段十分著名的开场白：南郭子綦隐机而坐，仰天而嘘，荅焉似丧其耦。颜成子见到这一情形，问他说：“何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隐机者，非昔之隐机者也。”南郭子綦回答道：“偃，不亦善乎，而问之也！今者吾丧我，汝知之乎？”

在这里，子綦的“丧其耦”状态，与他答话中“吾丧我”的意思相类似。郭象在注里也将这一点阐释得很清楚：

同天人忘彼我，故荅然解体若失其配，槁木死灰言其寂寞无情。止若枯木，行若游尘。动止之容，吾所不能一也。其于无心自尔，吾所不能一也。夫我既丧矣，何物足识哉！

这段注文帮助我们了解“丧我”二字的确切含义，但郭象在此并不解释“吾”的概念到底有什么意思。那么，在早期道家思想中，“吾”是否具有某种特定的意义呢？我认为

是的。不过,为了了解此处“吾”的含义,我们必须先明白一点,即“吾”原是一种个人对自我的意识。如果将它与“我”相对的话,则“吾”可以对应为英文中的“self”,“我”可对应为“I”或者“me”。南郭氏所说的是,他在隐机时显现出形如槁木、心如死灰的样子,这时候他的“吾”就已经没有“我”了。

关于这种很特别的状态,可以比较《庄子·知北游》有关啮缺问道于被衣的故事。被衣告诉啮缺如何“正形一视”之术,以达到“天和将至,神将来舍,道将为汝居”的境界。然而,不等他说完话,啮缺却已“睡寐”了。被衣为此很满意,高歌而去。他的歌词是:

形若槁骸,心若死灰,真其实知,不以故自持。媒
媒晦晦,无心而不可与谋。彼何人哉!

由此可知,在这种“睡寐”之中,可以达到“吾丧我”的境界,并且可以“真其实知”。因此,“丧我”和“真知”之间也存在一种联系。

《庄子·大宗师》就提到“且有真人而后有真知”,并对“真人”的概念有一种非常完整、详细的解释。但他不提为什么“真人”和“真知”一定是分不开的。有关这一点,还得参照他在《齐物论》中所阐述的知识论:

非“彼”无“我”,非“我”无所取。是亦近矣,而不知其所力使。必有真宰,而特不得其朕。可行已信,而不见其形,有情而无形。百骸、九窍、六藏,赅而存

焉，“吾”谁与为亲？“汝”皆说之乎？其有私焉？如是皆有力臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其递相为君臣乎？其有真君存焉？如求得其情与不得，无益损乎其真。

虽然“我”不能“知”身体里面的“真”或“真宰”，但二者相距并不远，因为“吾”可以“与为亲”。由此看来，“吾”的“真知”、“真宰”和“真人”，在“睡寐”和“媒媒晦晦”的境界中有着互相的关系。这是另一种在很自我的意识里的修炼。也就是说，“真人”和“真宰”的“真知”只可意会，不可言传。如老聃新浴“形体掘若槁木”，后来他对孔子说，这是“心困焉而不能知”。又如《大宗师》谈到意而子想“游”于道之藩傍，但许由起初认为他不是其人。意而子坚持恳求他指点，许由为之言其大略：

吾师乎！吾师乎！万物而不为义，泽及万世而不为仁，长于上古而不为老，覆载天地刻雕众形而不为巧。此所游已。

成玄英疏以为“吾师乎”二字乃是“至道”之意。由此可见，至道虽不可知，但可以解释为“吾师”，并且相互之间有一种个人关系（personal relationship），即可以与之“游”。这也就是庄子在其他地方所提到的“与造物者为人，而游乎天地之一气”（《大宗师》），“予方将与造物者为人，厌，则又乘夫莽眇之鸟，以出六极之外，而游无何有之乡，以处圜垠之野”（《应帝王》），以及“独与道游于大莫之国”（《山

木》)的意思相同。所有这些地方,我们都可以看出道家的“道”与“吾”之间的相互关系。

在这种密切的关系之中,人与道也互为影响。因此《庄子·缮性》说:“由是观之,世丧道矣,世与道交相丧矣。”老子《道德经》第二十三章也有类似的说法:“同于道者,道亦乐得之;同于德者,德亦乐得之;同于失者,失亦乐得之。”《想尔注》对“同于失者,道失之”的注释是:“失道意,道即去之。”曹魏时代的《正一法文天师教戒科经》也说:①

故曰道也,子念道,道念子;子不道,道不念子也……念为真正,道即爱之。子不念道,道即匹子。

在这里,人与道的直接关系就更为明显。《正一法文天师教戒科经》很推崇《黄庭经》②,说它是“道德之光华”,并且认为“道在一身之中,岂人在他人乎”。③此“道”很接近人,而且“道”与“吾”的关系也很密切。

关于《道德经》中的“吾”,《想尔注》多次谈到“吾,道也”。④又说:“-者道也”。⑤由此可见,“吾”、“道”和“-”都是相同的,而且都可以在人的身体中找到。有关道家这一最有特色的思想,后汉时代的资料最为丰富,如《老子中

① 《正一法文天师教戒科经》,第15页。

② 即现在的《黄庭外景经》。

③ 见《正一法文天师教戒科经》第16页B面。

④ 见饶宗颐《老子想尔注校证》,上海古籍出版社,1991,第7、16、28、32、37等页。

⑤ 同上,第12页。

经》第二十七章谈到：

万道众多，但存一念子丹耳。一，道也。在紫房宫中者，胆也。子丹者，吾也。吾者，正己身也。道毕此矣。

这个“子丹”就是人体内所存的“己身元阳”。对于这个在人身里面活着的永生的神明，《老子中经》有相当详细的介绍：

吾者道子之也。^①人亦有之，非独吾也。正在太仓胃管中，正南面坐，珠玉床上，黄云华盖覆之。衣五彩珠衣。母在其右上，抱而养之。父在其左上，教而护之。故父曰陵阳字子明，母曰太阴字玄光玉女。己身为元阳字子丹，……子丹正在太仓胃管中，正南面坐，食黄精赤气，饮服醴泉。元阳子丹长九分，思之令与己身等也。父母养之，乃得神仙。（第十二章）

《老子中经》在其他几个地方，也都把道和身内的神明当做“吾”。比方说，第三十九章：

经曰：道者，吾也，上上中极君也。

所以上述“非独吾也”的意思，应指“不是唯一的吾”，

^① 应为“之子也”。

因为在身体中能意识到的“吾”有若干不同的方面：子丹、上上中极君等。然而，所有这些不同，归根到底都是“一”。而所谓的“一”，也就是“道”。

从宗教学的角度看，上面所提到的问题是相当有意义的。宗教 religion 一词源于拉丁文的“religare”（意即“连在一起”）。现代宗教学往往把宗教的定义与它的词源相联系。也就是说，宗教所联结的是“神”（道）与“人”。神（道）与人的相当直接的关系（personal relationship），是宗教的基本原则。从现存的早期道家文献看，这种神与人之间的关系是绝对存在的。比较有代表性的一个例子见于三国或晋代的一部道经《太清真人络命诀》，其中有一段神对人的警告：

神曰：吾与常人未可乎？吾与人居，思有意之。人自忽略，不爱其躯。推我损我，辱我伤我。遇我以妇，劳我以色，扰我弃我，而不以道存我，我亦弃之，各自在人，弃在我哉！①

然而，道家这一宗教思想还包涵着另外一个显著的特色。在世界上的很多宗教中，都可以找到与“吾，神也”相类似的思想。比方说，在《旧约书》里神说：“I am the Lord”，就与《想尔注》的“吾，道也”有类似的意义。但是，道家却将“吾，道也”的思想，进一步发展到它的反面，即

① 《太清真人络命诀》第5页A面。

“道，吾也”。从庄子“吾丧我”的思想来看，这个主格的“吾”与道的一种智识作用，而宾格的“我”是它的相对。我认为“道，吾也”是比较符合原来的道家思想体系。尤其是后来的道家文化，更进一步发展了道和个人身体的关系（“道在一身之中，岂在他人乎”）。总之，尽管道家的神学理论与其他许多宗教有很大的差异，我们还是可以在早期道家思想里发现一些具有普遍性的、相当基本的宗教现象和神学思想。

李渤及其《真系传》

一、李渤与韩愈

据《新唐书·李渤传》记载，^① 渤字睿之，无意仕途，刻志于学，隐居庐山。曾作楚接舆、老莱子等六人《图赞》。^② 后来徙居少室山。^③ 少室山乃道教名山，主神为中岳嵩山君佐命。历代道士，多居其中。李渤撰有《少室仙伯王君碑铭》，王仙伯者，即唐初高道王远知。碑文称：“贞元癸未鄙人至自庐岳，栖托隐溪，牵灌践危，深入丹窟。”因此可知803年前后，李渤已于庐山移徙少室山。

相传李渤仍在庐山时，即编撰有关“上清经箓”历代传授之书，题为《真系传》。^④ 今《云笈七签》卷五所收陇西李渤述《真系》一卷，即此书。他在序中说：“今道门以经箓授受，所自来远矣。其昭彰尤着，使缙绅先生不惑者，……故予述《真系传》，其同源分派者，录名仙籍，不辑于此。时贞元乙酉岁七月二十一日，于庐山白鹿洞栖真堂中述。”

① 《新唐书》卷一一八。

② 《新唐书》有《六贤图赞》一卷，今佚。

③ 嵩山之西峰。

④ 《新唐书》有《真系传》一卷，李渤撰，明《道藏》不录。

贞元乙酉七月二十一日，是公元805年8月10日。此后一个多月(9月5日)，唐宪宗即位。李渤撰写《真系传》，可能与这一背景有关。他在序言提到当时他仍在庐山，而前引碑文却说贞元癸未已抵少室，这种时间上的矛盾，可能与宪宗登基有关系。《旧唐书·李渤传》云：“元和初，户部侍郎盐铁转运使李巽、谏议大夫韦况更荐之，以山人征为左拾遗，渤托疾，不赴。”韩愈也于元和四年致书李渤，劝其出仕。信中极言：“今天子仁圣……请问先生兹非太平世欤？……公不为起，是使天子不尽得良臣，君子不尽得显位，人庶不尽被惠利，其害不为细！”不仅如此，同年四月韩愈亲赴少室山劝说李渤。《新唐书》李渤传又说：“渤心善其(韩愈)言，始出家东都。”此后，李渤与韩愈及其同道卢仝，信时相往来。元和九年，李渤终于出山入仕，并累迁至谏议大夫。

按照李渤自己的说法，《真系传》成书于庐山，亦即移居少室山之前；宪宗登基时，已从江南迁至嵩山地区，其后接受朝廷征聘，恐怕事非偶然。其实《真系传》一书多处记载历代高道如何受皇帝重视、应朝廷礼聘之事。李渤本人未必无此向望，又怕别人以为其作书目的即在于此，于是将成书时间提到宪宗即位之前，而成书之地点又仍在庐山。

可以推测，韩愈与李渤交往时曾见过《真系传》，并可能对此书甚为推赏。如所周知，韩愈其人“与己合者则从之游，不合者虽造吾庐，未尝与之坐”！韩愈既与李渤过从甚密，势必欣赏其人其作。

二、上清经箓

《真系传》是有关上清经的传授史。“上清经箓”并非“符箓”，而是东晋的一种道教文学作品。原来的“上清经”究竟包含多少种书、多少卷数，尚无定论。近年法国与日本学者整理、研究上清经箓，根据 M. Strickmann 和 I. Robinet 二人的研究结果，目前可确定二十多种“上清经箓”的原本。这些作品都是杨羲传写的，其中的不少文章是东晋以前的道书，属于汉代或三国时的旧作，杨羲为适应当时文学品味的需要而重新改写。因此，就文学价值而言，这批“真经”或所谓“妙经”，均比古道书为高。据杨羲自称，“上清经箓”之“真经”，传授自上清天之神明及真人，故称“真经”；杨羲仅就神人口授加以笔录而已。

杨羲传写天上高真之言，他的书法也是神明指导的。自南北朝到唐代，杨羲的书法备受赞赏。陈寅恪先生在《天师道与滨海地域之关系》一文已谈到天师道与书法的关系，^①文中引陶弘景《真诰》十九“叙录”述写经画符事：“杨君书最工，不今不古，能大能细文。大较虽祖效邈法，笔力规矩，并于二王。”由此可知，“上清经箓”的价值，不仅在文学方面，也在艺术方面。杨羲的抄本一直很珍贵，所以不断有人伪造。陶弘景是研究杨氏书法的专家，他在收集《真诰》文献时，就以书法标准评定真伪。

刘宋时，陆修静受命于宋明帝收集“新出”道书中最高

^① 陈先生从天师道活动的角度来看早期“上清经箓”文献，很有见地。

明的部分。陆修静于471年进献《三洞经目录》。他以价值高低为标准,将道书分为三类,即三洞。最上者为“上清经箓”,宋明帝视此类道书为国宝。前此数十年,北魏太武皇帝已受天师道之箓。《魏书·释老志》云:“太平真君二年……世祖……亲至道坛受符箓。自后诸帝,每即位皆如之。”此语确否,还有待考证,但周武帝曾受道教符箓则有文可证。释道宣曰:“周祖初重佛法,下礼沙门……有道士张宾……以黄老为国祥。帝纳其言,信道轻佛,亲受符箓,躬服衣冠。”①

隋唐之世,仍尚其俗。《旧唐书·王远知传》记载:“远知见(隋炀帝)于临朔宫。炀帝亲执弟子之礼……。武德中,太宗平王世充,与房玄龄微服以谒之。远知迎谓曰:‘此中有圣人,得非秦王乎?’太宗因以实告。远知曰:‘方作太平天子,愿自惜也。’太宗登极,将加物理。”

王远知的弟子潘师正也与唐高宗有密切关系。《旧唐书·潘师正传》云:“高宗幸东都,礼嵩岳,召见先生,请作符箓,辞不解。又问山中所须,答曰:茂松清泉,臣之所须,此中不乏。……调露元年再祀嵩岳,以车舆迎师正。”《道藏》中有《道门经法相承次序》三卷,记唐天皇于中岳与潘尊师之问答。此即潘师正传“三洞经箓”于唐高宗之记录。“三洞经箓”之内,“上清经箓”最为高贵。潘师正不作符箓,因身为“上清大洞道士”,已受“上清经箓”,亦即是“三洞”、“四辅”七部中最高级之传授。唐初,“上清经箓”不收一般符箓(收入“正一部”),也不收养生(入“太清部”)或哲学家

① 《广弘明集·辩惑论》。

著作(老子、庄子及其他诸子均在“太玄部”);科仪法在“洞玄部”及“正一部”,驱邪法则在“洞神部”及“正一部”。“洞真部”之“上清经箓”专收诗颂与诸真列传之书,这种道教经典有特殊的文学风格,它对唐代文学有很大的影响。简言之,“上清经箓”有三个特征:为“神撰”文学,写自“神性”之书法,又为道教组织中最高的传授阶段,如非宗祖或贵族地位者不可获致。

以上所说的“上清经箓”,是李渤创作《真系传》的背景。

三、《真系传》

现在所见到的《真系传》,保存在《云笈七签》第五卷。李渤在序中说:“自兴宁乙丑岁,众真降授于杨君(羲)。杨君授许君(谧),许君授玄文(黄文,字玄文),玄文付经于马朗。景和乙巳岁,敕取经入华林园。明帝登极,季真启还私廨,简寂陆君(陆修静)南下立崇虚馆,真经尽归于馆。……陆授孙君(游狄),孙君授陶君(弘景)。陶君搜摭许令之遗经,略尽矣。陶授王君(远知),王君又从宗道先生得诸胜诀,云经法秘典大备于王矣。王授潘君(师正),潘君授司马君(承祯),司马君授李君(含光)。李君至于杨君十二世矣。”

《真系传》所记,自杨及李凡十人列传,序中提及的十人中,惟马朗、马季真及宗道先生(藏矜)三人无传。综观其余十人传记的内容,“上清经箓”授受史要全备,并无中断。由此推断,李渤原文很可能并无此三人的传记。

是书第一传记为“晋茅山真人杨君”传。李渤称杨为“茅山真人”，是因为丹阳附近的茅山，为“上清经箓”运动的第一名山，茅君是茅山的主神。杨羲虽生于句容，成长以后恐未曾在茅山做过长时间居留。杨原是东晋长史许谧的门客，少年时与魏华存之子刘严璞相识，^①由此得到一些占道书。杨羲所写的“真经”，大部分是为了供主人许谧之用。就《真诰》所保存的资料而言，“上清经箓”与许谧的关系一样很重要，然而李渤不提许谧，只是把杨羲列为“上清经箓”传授之第一代。可见《真系传》并不是一部严谨的历史记录，而是一种比较理想主义的源流考。他的创作目的不在历史，而别有心意，这一点也是显而易见的。

李渤以杨羲为“攻书好学，该涉经史”的文人，又是许谧之子许翊的老师。上清经箓的传授，李渤以许翊为第二代。实则许翊早逝，之后杨羲存世尚久，许翊不可能算是杨羲的接班人。然而许谧身任“晋护军长史”之职，而许翊则是“郡举上计掾主簿，并不赴”之高士，处世之道比较符合李渤的理想要求。第三代许黄民，是许翊之子。黄民仕郡主簿，不出世，也不入道，然“时人咸知许先生得道，又父祖皆有名称，备加崇敬。元嘉六年欲移居钱塘，乃封其真经一厨，付(马)朗靖中。语此是仙灵之迹，非我自来，纵有书亦勿与人。其后有道士马季真以此等经书献于宋廷，置华林园内，终又归于陆修静。”以上所述，是根据陶弘景的《真诰叙录》而来的。

李渤谓陆修静“少宗儒氏，坟索讖纬，靡不总该”，又

^① 关于魏华存事迹，见王明《黄庭经考》。

“宋明帝袭轩皇淳风，欲稽古化俗，虔诚致礼，至于再三，先生固称幽忧之疾，曾莫降眄”。后陆入朝，尽得马季真所遗之经，而“先时洞真之部，真伪混淆，先生刊而正之”。陆修静弟子孙游岳即“上清经篆”传授之第八世，为第九世之陶弘景之师。李渤特别推崇陶弘景的文才，说陶“年十七与江革、褚炫、刘侯为宋升明四友。仕齐，历数王侍读，皆总记室，笺疏精丽，为时所重师法。及清溪宫成，献颂，宣旨褒赞，兼欲刻石，王俭议之，乃止。年二十余，服道。……遂入茅山，又得杨、许真书。”

按照李渤的观点，道经的传授、保护与刊误远比追求长生不老、得道升天重要，第十世王远知传中，特别提及“年七岁，日览万言，博总群书。……太建末，靖室中忽有一神入……曰：卿是得道之人，张法本亦甚有心，吾欲并将游天台山，……卿能去否？先生便随出上东岭就法本。至山半，忽思未别二、三弟子附嘱经书，背行三十步，回望神人，化为鹤飞去。”又十二世司马承祯不信一般养生及占卜法，睿宗迎请入朝，“问以阴阳术数。先生对曰，经云：为道日损，损之又损之，以至于无为。且目所见者，损之尚未能已，岂复攻乎异端，而增其智虑哉！……先生颇善篆隶，写三体《道德经》，刊正文字，著五千三百八言为真本。”最后传记李含光，“家本纯儒，……幼攻篆隶，或有称过其父者，一闻此义，终身不书。后事贞一先生（司马承祯），云篆宝书，倾囊相讨。……所撰《仙学传》及论《三玄异同》，又著《真经》并《本草音义》，皆备载阙遗，穷颐精义矣。”

唐代道教文学学派，以上清派最为高着，李渤作《真系传》的目的，就在标明这一事实。李书为第一部上清经篆

源流考,影响广远。元初赵道一《历世真仙体道通鉴》及刘大彬《茅山志》,均多套录。^①

四、白鹿洞

《玉海》宫室院“白鹿洞书院”条云:“唐李渤与兄涉俱隐白鹿洞,后为江州刺史,即洞创台榭。南唐升元中,因洞建学馆,置田以给诸生,学者大集,以李善道为洞主,掌教授,当时谓之白鹿国庠。宋朝太平兴国二年三月庚寅知江州周述言庐山白鹿洞学徒数千百人,请赐九经书肆习。诏从其请,乃驿送之。五年六月己亥,以白鹿洞主明起为襄信主簿,赐陈裕三传出身。咸平五年敕有司重修缮,又塑宣圣十哲之像。祥符初直史馆孙冕请以为归老之地。皇祐五年,其子琛即故址,为学馆十间,曰:‘白鹿洞之书堂,俾子弟居而学焉。郭祥正为记。’”淳熙六年,南康守朱熹重建,为赋示学者:“曰明诚其两进,抑敬义其偕立,允莘莘之所怀,谨巷颜之攸执。吕祖谦为记。八年十一月二十九日赐国子监经书。”正德《南康府志》载:“唐贞元中,洛阳人李渤与兄涉同隐居于此,养白鹿自娱,后因此名。”李渤《辨石钟山记》自题:“贞元戊寅七月八日白鹿先生记”,称庐山隐居之地为“白鹿洞”。前引《南康府志》又云:“渤为江州刺史,即洞创台榭,引流植花。”《庐山通志》亦云:“宝历中,渤为江州刺史,即所隐地创台榭,以张其事,而白鹿洞遂盛闻于人矣。其后唐末兵乱,郡学校废坏,高雅之士,往往读

^① 《茅山志》所记各代宗师,除引《真系传》外,并插入虞集赞语。

书讲艺其中，南唐升元中始建为学。……宋初因置为书院，益拓而大之，与睢阳、石鼓、岳麓三书院，并名于天下，当时学徒，常数十百人。……祥符初直史馆孙冕以年老乞致仕。诏许之。……其后兵乱室焚。……淳熙己亥朱晦翁来守南康，甫至即檄教授杨大法、司户毛某看详。即又躬至(白)鹿洞周览之，悉得其可修举状。因俱上尚书省，言：(白)鹿洞乃昔贤喜遁之地，先朝尝即以养士，德意甚厚，而一废遂不复振，为吏者不得不任其责。”又吕祖谦《白鹿洞记》云：“淳熙六年南康军秋月不时，高仰之田告病。郡守新安朱侯熹……得白鹿书院废址，慨然顾其僚曰：是盖唐李渤之隐居，而太宗皇帝驿送九经俾生徒肄业之地也。”

综观上述引文，朱熹不忘李渤，而宋、元、明各代高儒，多崇其迹。白鹿洞所在，地名未曾更易，足见对李渤顾念之情。朱熹之所以尊重李渤，实在于他与韩愈相交之关系。至于李渤《真系传》对韩愈思想所起之影响如何，朱熹是否有所知见，则非单靠目前所得之限资料所能推断。所可言者：朱熹既未忘怀韩愈与李渤之交谊，吾人又宁独不然！

第一洞天：闽东宁德霍童山初考

一、霍童洞天

位于闽东宁德的霍童镇是一个青山环绕、碧水长流的古朴小城。城内除了部分土木结构的旧民居和一些近年新建的砖楼，真正的古建筑只有一座清代的文昌阁。庙里的神像及饰物基本上也是新添置的，惟有一块唐代天宝年间御敕的“霍童洞天”残碑。此碑据说是明嘉靖年间被山洪冲毁的霍童山鹤林宫的遗物。霍童山有一个“霍林洞天”。这就是说，在道教的观念中它是一个自然环境合适修养身体的地方。据考证，“洞天”二字最早出现于东晋道教“上清经”系的文献中。^① 在这里，“洞”不一定指山洞，它的主要含义是“通”；“天”也指“自然”、天然环境。换言之，这是一个可以“通于天”的修真境界。^② 作为“洞天”的共同特征是，它们基本上

① 在此本人想再次强调，“上清经”原来是一种提倡个人修养的道教文献。直到唐初，“上清经”成为道教最高的经典，中唐玄宗授予“上清经”的神明魏华存、茅君、许谧等国封，此后“上清”也就发展成为道教的一个宗派。

② 例如，最早的道经经典的“三洞”分类法，也有类似的意思。有关洞天的研究，还可以参考 Franciscus Verellen 的“The Beyond Within: Grotto-Heavens (Dongtian) in Taoist Ritual and Cosmology”，载 *Cahiers d'Extrême-Asie* 8，第 265—290 页，1995。

都有一个有别于人间的世外桃源。

把霍童山当作“洞天”起源于何时尚不清楚,但最迟到晋代,霍童山已是道教重要的修养地。唐初宫廷大道士司马承祯(647—735)在排列天下“十大洞天”^①和“三十六小洞天”^②时,霍童山已名列“三十六小洞天”榜首,甚至居于五岳泰山、衡山、华山、常(恒)山、嵩山之前^③。司马承祯在《天地宫府图》一书中说:“第一霍桐山洞,周回二千里。名霍林洞天。在福州长溪县。属仙人王纬玄治之。”

长溪是宁德地区在唐代的建置,而“霍童山”在唐天宝以前原名“霍桐山”。《太平寰宇记》记载,霍桐山“列仙霍童游处。天宝六载(747)敕改为‘霍童山’,亦曰‘游仙山’”。

该如何理解宁德霍童曾是“天下第一洞天”这样一个事实?④为甚么唐代人将这个地方看得那么重要?在中国历史上,闽东这一山脉到底有过何种特殊功能,扮演过何等重要角色?本文试图就此做一初步探讨。

二、古代司命神的大霍山

司马承祯说霍童山的主要仙人是王纬玄。这位仙人

① 据日本学者三浦国雄考证,“十大洞天”的说法实际上晚于“三十六洞天”。见氏著《洞天福地小考》,载《东方宗教》1983年第51期。

② 有关“三十六洞天”的提法,迄今为止可考的最早资料是东晋的《大茅君内传》。

③ 见《天地宫府图》,存于北宋张君房编辑《云笈七签》卷二十七。

④ 大多数学者已根本不了解这一地区在历史上的重要性。令人欣慰是,当地的有识之士则对地方历史展开了初步的研究,并编辑出版了一套《宁德文明之光丛书》。

的事迹已鲜为人知，但是远在晋代，已有文献记载他与霍童山之间的关系。王纬玄在各种仙传都有传记。如赵道一编辑的《历世真仙体道通鉴》云：^①

王纬玄不知何所人也。得道居林屋山洞室中。吴国韩崇好道，游名山采方术，于林屋遇纬玄，求度世之道。纬玄以流珠丹授之。谓崇曰：“予行此道，无防居世。功成之日，自当仙举也。”崇行之大验，仕为汝南太守，在郡十四年。纬玄又降之，授崇南隐遁解形之法。入大霍山。又授崇道化泥丸紫户之术而升天矣。

上述描写引自《真诰》。《真诰》卷十二也说：“（韩）崇年七十四，纬玄乃授以隐解法，得入大霍山”。

《真诰》是道教的重要经典之一，它的内容分两部分。正文是东晋末年（364—370）杨羲编辑的。杨羲根据当时流传于江南地区的道教经典和传说，演出了一系列新道经，即后人所谓上清经箓诸书。后来梁朝的大文豪陶弘景（456—536）收集了杨羲手迹及与杨有密切关系的人所附加的资料，编辑了《真诰》，并做了注解。《真诰》第十二卷第7页云：“王纬玄是楚庄王时侍郎，受术于玉君。”陶弘景注：

若是春秋时庄王者，疑侍郎之官不似古职；而汉

^① 见《历世真仙体道通鉴》卷四第14页。此书虽编辑于元初，但编者采用的主要资料都是古老的道书。

楚王无庄谥。

看来陶弘景对王纬玄的神话有怀疑，而且韩崇的身世仅见于《后汉书》，与王纬玄和霍童山毫无关系。不过有关大霍山，《真诰》还有进一步的记载：

罗江大霍(山)有洞台，中有五色隐芝。([陶]注此则南真^①及司命^②所住之处也。)^③

仙人郭子华、张秀连、赵叔达，晚又有山世远者，昔居武当，今来大霍，欲从司命君受书。^④

八月八日书云：谨操身诣大茅之端……，司命君在东宫。([陶]注云：司命常住大霍之赤城。)^⑤

从上述资料可以看出，晋代的道教学者认为大霍山是众真的修养地。然而，这个大霍山是不是现在闽东的霍童山呢？如所周知，在中国的名山里有好几个霍山。现在最有名的是安徽省霍山县的“霍岳”(即天柱山)。按照道教的“五岳真形图”，此霍山是南岳衡山的“储君”，所以它可以代表南岳，那里至今还有一个南岳庙。另外一个霍山是在山西霍州地区，这个霍山在很早的文献中已有记载，如《尔雅·释地》云：“西方之美者，有霍山之珠玉也。”不过，《尔

① 指魏华存。

② 即大茅君。

③ 《真诰》卷十三第8页A面。

④ 《真诰》卷十四第6页B面。

⑤ 《真诰》卷十一第16页A B面。

雅》同时又说“霍山为南岳”。后代学者只好把这第一个霍山当作安徽的天柱山。但是在王纬玄和大茅君的传说里，我们引用的资料都说是“大霍山”。另外，也有一些资料则说“南霍”。这个大霍山或南霍到底是宁德的霍童山，还是安徽或其他地区的霍山呢？为了解决这个问题，我们再参考另一种重要的道教文献——《太上灵宝五符序》。

当代道教研究者都倾向于把《太上灵宝五符序》的成书年代定在晋代。因此它在现存的道教文献里算是比较早的一本书。《太上灵宝五符序》保存了较多中国南方闽浙地区的古老文化。其中尤为重要的是有关霍林仙人及其隐于浙江东部劳盛山的弟子乐子长的传说，以及霍林仙人传授的各种草药和药方。该书“灵宝要诀”说：

道士入山采药，采八石灵芝合丹液，及隐身林岫，以却众精，诸无灵宝五符者，神药沈匿，八石隐形，芝英藏光。

霍林仙人的“五符”是帮助道士们上山找药，特别是灵芝。书中有一“灵宝黄精方”^①，黄精也被称为“太阳之精，入口使人长生”，^②本名马箭。关于这种草药，葛洪(283—343)特别在药方后加上一段说明：^③

天官名此草为“戊己芝”。昔人有至霍山赤城内

① 《太上灵宝五符序》卷中第20页。

② 同上，卷中第19页。

③ 同上，卷中第22页。

者，见其中有数千家，并耕田垦陆以种此草。……昔人即问赤城人种此草何为？对之云：此仙草。此中人由来并食之耳，使人长生矣。吴王孙权时闻其说，所言之审，即使人于江东山中种而食之。

那么，这位传授灵宝五符的霍林仙人是不是我们前面提到的仙人王纬玄？《太上灵宝五符序》仅说霍林仙人“似韩众也”。^① 所以，唐初的司马承贞把王纬玄当做主司霍童山的仙人有何依据，我们不得而知。但是，《太上灵宝五符序》所提到的霍林仙人韩众，却值得注意。

根据《史记·秦始皇本纪》，韩众^② 原是秦始皇送到海上去寻找仙药的方士。到了汉代，韩众被当作仙人，《楚辞·远游》云：“奇传说託辰星兮，羨韩众之得一”。东方朔《七谏·自悲》云：“闻南藩乐而欲往兮，至会稽而且止。见韩众而宿之兮，问天道之所在。”所以，这位到东海寻药的方士逐渐演变成名山会稽的仙人。到了东晋，韩众的仙踪依然隐约可寻。他在陶弘景编辑的《真诰》里又出现了好几次，如卷九有一篇关于诸司命神的记载，诸司命常集中在青童君的东海之方诸仙山，陶弘景在其后注曰：“霍山赤城亦为司命之府，唯太元真人（大茅君）、南岳夫人（魏华存）在焉。李仲南在西方，韩众在南方，馀三十一司命皆在东华青童，为大司命总统故也。”^③

① 《太上灵宝五符序》卷下第3页A面。

② 原文作“韩终”。据王逸注《楚辞·远游》：“羨韩众之得一”句，“韩众”亦作“韩终”。

③ 《真诰》第21页B面。

司命是古代楚国的神祇，有大小司命，主人生死与生育。儒家经典里也提到司命，不过把它们当作民间小神^①。前述诸司命所驻止的大霍山是否就是宁德霍童山呢？

三、陶弘景游霍童

南朝齐梁间的大文人、医药学家陶弘景，同时也是著名的道士。梁武帝虽以崇佛著称，但一直十分关注陶弘景对道教文献的研究及其采炼丹药的进展。陶弘景的著作很多，其中成就最大的是医学方面，尤其是本草的研究。他不仅补充了葛洪的《肘后备急方》，还自撰了《本草集注序录》、《养生延命录》、《达灵经》（已佚）、《经食草木养生法》（已佚）及《灵宝神仙玉芝瑞草养生图》（已佚）诸书。他所编辑的重要道教经典有《真诰》、《登真隐诀》和《周氏冥通记》等。这些著作都与前述杨羲的上清经系诸书有关。陶弘景很重视这种道经，认为它们具有最高的精神境界。在上清经系里常出现句容句曲山地区的历代人物和神仙，如女祭酒魏华存（252—334），仙人茅盈和他的两个弟弟。上清经系把魏华存当作“南岳魏夫人”，给茅盈“太元真人东岳上卿司命真君”的尊号，又把三茅兄弟作为句曲山的山神，因此把山名改成“茅山”。后来传授上清经的道教也变成“茅山宗”。齐武帝允许陶弘景在句容建道观，设华阳馆。他在华阳馆集中很多弟子，也有不少人常到华阳馆访道。

^① 如《风俗通义》卷八“民间所祀小神有司命。”

天监(502—519)初陶弘景备受梁武帝的宠信,他的炼丹活动也大大得到梁武帝的物质支持。烧炼丹药的是很费时力和钱财的事,丹炉所用的燃料通常是谷糠。一次炼丹的过程大约一百天,所需燃料为一千二百斛谷糠。陶弘景采用上清经的一些方法,试验了多次都不成功。他认为炼丹失败是当时的句容车马往来、香客不绝,环境太嘈杂所致。炼丹应该在远离人世的地方,因此他决定暂时离开茅山和附近的宫廷,“改服易氏,遐遁东迈,当去建晋中,以其山海沉旷,民不知道。”^①

为什么陶弘景要去“建晋”呢?他从上清经文得知,古代的神仙把炼制“九转神丹”真方传给太元真人茅盈。^②《茅盈传》又说“大茅君”得到之后封到“赤城玉洞之府”。^③而这个“赤城洞”就在晋安(福州)的大霍山。《华阳陶隐居内传》记载陶弘景离开句容之后:

初欲入剡,或度天台。至浙江,值潮波甚恶,乃上东阳,仍停长山。闻南路有海掠,不可行。稍进赤岩,宿蟹溪石室。……乃曰:尝闻《五岳图》云,霍山是司命府,必神仙所都。(原注:《名山记》云:霍山在罗江县,高千四百丈,上方八百里。东卿司命茅君所居)。乃自海道往焉。过牛岑出海口,东望扶桑,乃慨然叹曰:所谓观海难为水,游圣难为言。……霍山连略当六七百里,隐隐如阵云,岩崿惊拔,特异他处。

① 宋贾嵩编撰《华阳陶隐居内传》,卷中第9页。

② 《华阳陶隐居内传》,卷中第7页。

③ 《太元真人东岳上卿司命真君传》,载《云笈七签》卷一〇四。

先生足蹶真境，心庄玄关，大有灵应感对，事秘不书。

这里说陶弘景离开江苏句容后，原想从浙江海路去霍山，因当时海上不宁，结果从浙江东阳、赤岩取道温州西面的瞿溪。并且先在永宁（今黄岩）的青嶂山住了一段时间，永宁县令陆襄把陶安排在那里的天师治堂里。陶弘景自己编撰的《周氏冥通记》序文也说：

天监七年（508），隐居东游海岳，权住永宁青嶂山。隐居入东，本往余姚，乘海舫取晋安霍山。平晚下浙江，而潮来制船，直向定山，非人力所能制。

在青嶂山天师治堂，陶弘景认识了十二岁的神童周子良。陶接受周子良为弟子，并授予他“仙灵箓”、“老子五千文”和“西岳公禁虎豹符”。其后，周子良跟随陶弘景一起到“南霍”。直到天监十二年（513），他们才回到茅山。^①

《华阳陶隐居内传》引《名山记》说霍山在罗江县。关于这个罗江县的所在地有三种说法：其一是今天的宁德县，其二是宁德稍北的罗源县，其三是浙江南部与福建交界的温州府瑞安县。^②但是，我们根据成书于唐初的《法苑珠林》转引齐朝王琰编《冥祥记》云：“晋安罗江县有霍山，其高蔽日。”^③则可知罗江县属晋安郡（福州）。前文“遐遁

① 见《周氏冥通记》第1—2页。

② 朱维干《福建史稿》上册第55页，福建教育出版社。

③ 《法苑珠林》卷七十一《祈雨篇》。

东边,当去建晋中”的“建”也就是指“闽”,“晋”则是“晋安郡”。因此陶弘景天监年间所探访的霍山,以及《真诰》、《太上灵宝五符序》诸书所提到的“大霍山”、“南霍”就是今天宁德霍童山,这一点已属无疑。^①

《华阳陶隐居内传》又说由于缺糠,陶弘景无法留在霍童山炼丹。但他在该地区的旅行前后达四五年之久,在霍童山上应该住了不短的时间。此间,陶弘景落脚何处?

四、霍童山的鹤林宫及其他

霍童山的鹤林宫应该算是福建地区最早载于史册的重要建筑。据明代何乔远的《闽书》记载,鹤林宫是南北朝时褚伯玉传人所建。^②《南齐书》卷五十四《高逸列传》云:

褚伯玉字元瑜,吴郡钱塘人也。……年十、,父力之婚,妇入前门,伯玉从后门出。遂往剡,居瀑布山。性耐寒暑,时人比之王仲都。在山三十余年,隔绝人物。……宋孝建二年(455),散骑常侍乐询行风俗,表荐伯玉,加徵聘本州议曹从事,不就。太祖即位,手诏吴、会二郡,以礼迎遣,又辞疾。上不欲违其

① 有关陶弘景入闽的经历,美国学者 Michel Strickmann 也做过研究。不过,他错把陶弘景去的地方当成是闽南地区的戴云山。“On the Alchemy of T'ao Hung chung”,载 H. Welch 和 A. Seidel 编 *Facets of Taoism, Essays in Chinese Religion*, 见第 151—152 页,耶鲁大学出版社,1979。

② 《闽书》,厦门大学历史系、古籍研究所点校本,第一册卷二十一第 765 页,福建人民出版社,1994。

志,敕于剡白石山立太平馆居之。建元元年(480),卒,年八十六。常居一楼上,仍葬楼所。孔稚珪从其受道法,为于馆侧立碑。

浙江有几个不同的白石山,不知这里所指的是哪一个。按照唐末五代的道教学者杜光庭《洞天福地岳渎名上山记》的说法,褚伯玉原来住在浙江的金庭山。^①无论如何,陶弘景熟悉褚伯玉的事迹,在他的《真诰》“序录”中(是他自己写的历史考证部分)若干次提到他。褚伯玉也收藏了杨羲的重要墨迹。陶弘景说:

伯玉居南霍。游行诸山,恒带自随(此墨迹)。褚亡,留在弟子朱僧孺间。

陶弘景去霍童山时,褚伯玉已经不在人世了。^②但是他的弟子们很可能还居住在此山,可以招待陶弘景和他的随员。是不是他们的道观已经叫“鹤林宫”也很难说,不过那时有道士们在霍童修养,则是无可置疑的。

五、结 论

要了解唐代高道把霍童山当作“天下第一洞天”的原因,首先必须清楚唐代的道教制度。它是一种与《道藏经》

① 《洞天福地岳渎名上山记》,第8页。

② 《闽书》说褚在梁大同二年(529)卒无误。

七部分类法相对应的新体制,把道教组织分为七个阶段,道士的经箓是从最低一级的正一箓逐渐提高到最高一级的上清箓。唐代所有的皇帝和许多皇后与公主都受到上清箓。当时已形成的上清“茅山宗”宗祖是著名的道士司马承贞。大茅君和南岳夫人魏华存是该宗最重要的神明,而他们的“洞府”就在霍童山上。

然而仅有上述宗教性的条件是不够的,因为它们不是表示霍童山重要性的原因所在,而是表示其后果。如果在上古时代霍童山不被当作很有特色的地方的话,它也不会得到道教的这种重视。霍童山成为一个“洞天”的理由,不只是因为它有一个霍林洞,而是因为它生产各种宝贵的草药。霍童山能够生产各种珍贵的草药,则归功于它得天独厚的自然环境。无论人们是否意识到这一点,都无碍于它本身的价值与存在。正如《真诰》作者在一千六百年前已指出的,所谓洞天:

人卒行出入者,都不觉是洞天之中,故自谓是外之道路也。日月之光既自不异,草木水泽又与外无别,飞鸟交横,风云蓊郁,亦不知所以疑之矣。所谓洞天神宫,灵妙无方,不可得而议,不可得而罔也。^①

从陶弘景时代至今,中国的社会与文化都起了很大的变化。前人的宗教信仰大部分已被遗忘,今天还崇拜“大茅君”的人并不多。然而,僻在闽东的霍童山和它的自然环

^① 《真诰》第十一卷第7页A面。

境一直没有发生多大的变化，而且它生产的“五芝”还是一样地宝贵。从这一角度看，我们今天还可以承认它是“天下第一洞天”。

道教在近代中国的变迁

20 世纪 80 年代以来,中国学术界和出版界出现了一股“道教热”。与先期的美学热、文化热不同的是,道教热不仅经久不衰,导致了大量道教经典与道教研究的书刊的出现,而且在大陆各地及香港地区相继成立了若干道教研究机构,甚而在中国二十多所大学建立了宗教系。在此之前,中国的大学几乎没有什么宗教学的课程与研究。^①

似乎已是一种公认的事实,人们普遍认为道教是中国固有的、悠久历史的宗教,并且对中国文化的各方面有着很大的影响。大家并不以为道教在中国已是历史陈迹。然而,我们不得不承认,在过去的半个世纪中,道教在中国人的日常生活中几乎消失得无影无踪。每个去过中国的人都不难发觉,在许多地方道观与神庙已不复存在,道教

① 本文是作者多年对中国宗教研究的一些思索。第一次有关这一主题的演讲,是 1998 年应日本“中国学研究”50 周年纪念而作;其后是 1999 年春季,在北京大学和法国远东学院联合在北大举办的研讨会;1999 年秋天再次在香港中文大学应邀演讲。这几年来,本文的主要观点已被学术界广泛接受,北京、香港以及欧洲的一些学者不断在他们的文章和著作里引用。由于作者数年来一直奔波于欧亚之间执教,另一方面也觉得不少资料需要补充,所以出版之事一拖再拖。这期间,承蒙在欧洲访学的朱维铮教授与乐黛云教授提供了有关传教士及鲁迅的珍贵资料。在此谨向诸位朋友表示谢意。

庆典与仪式也难得一见。

如果我们将这种状况与一百年前的中国相比,其变化之大令人惊叹。清末的北京城有六十多座道观和五百多座大大小小的道教神庙,祈安大醮、超度斋会以及各类保护神的祭典游行和酬神演戏活动,是京城随处可见的常景。这类情形在中国的其他城市与乡村同样普遍。今天,所有这一切都成了历史的遗迹。这是世界历史上是独一无二的现象,对它的重要性无论做何种评价都不算为过。

众所周知,近代中国对宗教的打击抑制不仅仅是针对道教,佛教和儒教也深受株连。然而,我们可以说道教却是首当其冲、受害最深而难以恢复。之所以这么说,是因为在中国历史上,道教不仅是儒佛道三教归一的基础,而且也是帝国政府与民间社会之间的结合点。

另一个不争的事实是,一百年前对道教研究可谓一片空白。只是到了光绪末年,中国、日本和法国的学者才开始从不同的角度研究道教。当时盛行的佛教研究,可以说在一定程度上刺激了道教研究的产生。1926年影印的《大明道藏经》出现后,更加速了这一进程。与此同时,无论在中国还是海外,人们对道教的哲学日益发生兴趣,道教对中国科技的贡献开始得到肯定,对中国白话文学的影响也逐渐被承认。

第二次世界大战以后,国际社会对道教的兴趣有增无减。《道德经》是当代广泛流传、被译成最多文种的汉语书籍,道教的修养法和宇宙论得到科学家们的重视。尤其是道教的修养法,在国内与国外都同样热门。

总而言之,一方面,道教在近代中国越来越衰微;另

方面,却越来越得到科学家、学者们的重视。科学研究导致了全世界对中国道教的认识,特别是引起了中国国内与国外对道教的再评价。

本文将首先探讨清代以来道教遭受打击抑制的不同阶段及其基本原因,然后再进一步阐述道教研究所引起的对道教本身的新评价。归结来说,因为有了科学的研究,对道教的抑制活动才逐渐停止,而且才有目前的道教对中国与世界文明贡献的新认识。

一、抑制道教活动的开端

自从清军入关,道教就失去了往昔的辉煌与荣耀。清初,张天师(亦称“正一真人”)还被许可定期进京朝觐,然而由于康熙年间民间宗教活动的加剧,官府三令五申禁止白莲、焚香、混元等宗教团体的活动,不许民间聚众念经,很快把矛头也指向了与民间宗教关系密切的道教。康熙十二年(1673)明确规定,“巫师、道士、跳神驱鬼逐邪以惑民心者处死,其延请跳神逐邪者亦治罪”;康熙十六年(1677),诏令僧录司、道录司稽察设教聚会,严定处分。^①

乾隆时期清政府对道教的抑制更加明显。乾隆四年(1739),诏禁正一真人及龙虎山法官往各地开坛传度,若自行考选道士、受箓传徒,将论罪处置。^②乾隆五年(1740),

① 《清史稿》卷一五,志九〇。

② 《续文献通考》卷八十九:“嗣后真人差法员往各省开坛传度,一概永行禁止。如有法员潜往各省考选道士受箓传徒者,一经发觉,将法员治罪,该真人一并论处。”

鸿胪寺卿梅谷成上疏言：“道流卑贱，不宜滥厕朝班”。于是，第五十六代天师张遇隆被停止朝觐筵宴例。^① 乾隆十七年(1752)，正一真人品级也由二品降为五品，而且不许援例请封。虽然十四年以后曾复升正一真人为二品，但与明朝相比，正一真人的职衔可谓今不如昔、形同虚设。乾隆五十四年甚至规定真人只能每五年进京朝觐一次。其后在嘉庆年间，清廷又一次以正一真人系属方外为由，认为不宜与朝臣同列。虽许照例朝觐，但筵燕概行停止。道光元年(1821)更直截了当地诏令第五十九代天师张钰，“停其朝觐，着不准来京”。

清政府对道教的打击同时也体现在其他方面。一直到清初，中国的国家礼乐之典基本上都由道士(乐舞生)职掌，这一传统满清朝廷也企图打破。乾隆七年(1742)设乐部，以简典大臣领之，置和声署官，以内府、太常和鸿胪各官兼摄，同时却诏禁太常乐员习道教，不愿改业者除去乐籍。^②

在这一方面，19世纪中叶的太平天国运动也不容忽视。虽然有关太平天国的历史被中外学者广泛地研究过，但是它的宗教政策却鲜为人知。太平天国的领袖们在对待非基督教的宗教态度上相当矛盾。这场运动销毁了大量佛教、道教的寺观和民间的庙宇，如广东罗浮山的道观和江西龙虎山的天师府均毁于一旦。在南京，他们杀了所有的和尚、道士，以及许多天主教徒，但是他们不杀回教徒，也没有毁坏南京的清真寺。虽然洪秀全也反对清儒，

①② 《清史稿》卷一百一十五，志九〇。

但他并不毁孔庙。^①这背后到底有什么因素在起作用,还是一个未解的疑问。

有关道教在清代日渐衰落的历史,迄今为止尚未引起被学术界足够的重视,因而对它被打击排斥的基本原因,也从未有过具体的答案。在此,我只是提出这个问题及有关的史实供同行参考,希望引起各位研究者的注意。接下去我要说的,是近代中国对道教(当然也包含佛教及其他宗教)的打击抑制活动,并非到此为止。19世纪末20世纪初,这一活动甚至演化成变法维新运动的一项重要内容。

二、康有为的“废庙办学”与 “创立孔教”变法主张

在中国近代史上,康有为以其在戊戌变法中所扮演的保皇革新角色而著称。然而,在他“上清帝书”的众多变法主张中,真正卓有成效而鲜为人知的,却是他在光绪二十四年(1898)五月所上的《请飭各省改书院淫祠为学堂折》。他在此折中提出,中国民俗,惑于鬼神,淫祠遍于天下。每乡必有数庙,每庙必有公产。他建议光绪皇帝改庙宇为学堂,以庙产为公费。上法三代,旁采欧洲,责令儿童六岁以上者都必须入学读书。^②

① 见 R G Wagner, *Reenacting the Heavenly Vision: the Role of Religion in the Taiping Rebellion*, p 76, Berkeley, 1984

② 康有为“请飭各省改书院淫祠为学堂折”,见光绪二十四年七月十一日《新报》第63册。

至于废庙办学的原由,他在稍后的《请尊孔圣为国教立教部教会以孔子纪年而废淫祀折》,有十分明确的说明。也就是说,废庙的重要理由之一是耻于欧美人士的蔑视。他认为中国民间寺庙林立,百姓日以拜神为事,此等习俗让“欧美游者,视为野蛮,拍像传观,以为笑柄”。等中国于爪哇、印度、非洲之蛮俗,实是“国之大耻”!况且流风所及,侨居南洋的海外华人社会也是“妖庙繁立”,“重为欧美所怪笑,以为无教之国民,岂不耻哉?”^①

基于上述理由,康有为向清帝提出了“令举国罢弃淫祀,自京师城野省府县乡皆独立孔子庙,所在乡市皆立孔教会”的建议。以孔子配天,人民男女老少都应祀谒孔庙。每乡公举一名通六经四书的士子为讲生,每周以第七天休息,由讲生宣讲圣经,乡里男女老少必须到场。他请光绪在北京设立教部,在各省设立教会。民间之庙专祀孔子,并行孔子纪年以崇国教。^②

康有为的新孔教措施,诸如第七日休息、设讲生颂圣经、男女老幼集体默诵等等的出处是不言而喻的。光绪接纳了他的废庙办学主张,在光绪二十四年七月十日的诏书中提出:“至于民间祠庙,其有不在祀典者,即着由地方官晓谕居民,一律改为学堂,以节糜费,而隆教育”;同时又宣谕“各国传教,载在条约。各省将军督抚,责无旁贷,勿存

① 《请尊孔圣为国教立教部教会以孔子纪年而废淫祀折》,见《戊戌变法资料汇编》第二卷,第231-232页。

② 《请尊孔圣为国教立教部教会以孔子纪年而废淫祀折》,《戊戌变法资料汇编》第二卷,第234页。

歧视,务当竭力保护”。^①

七月十日之诏一颁,立即在各方面引起反响。首先是那些对庙产垂涎已久的贪官污吏、地方无赖,在所谓废庙办学的幌子下,马上开始了掠夺侵吞庙产的行动。结果,康有为的对手乘机对此大造文章,刹那间京师谣言四起。有传言光绪入了天主教,并吃了康有为所进的药水,性情大变,准备在宫中设立礼拜堂;^②也有人说北京某些大寺庙的僧人勾结太监,进谗言于西太后,指控光绪已从西教,以激其变。^③总之,无论维新派还是复辟派,后来都承认此举为导致戊戌变法失败的契机。

康有为和光绪皇帝这种废庙办学、创立新孔教的做法,自然不是空穴来风,当时在华的传教士起了很大的作用,其中英国新教派浸信会传教士李提摩太(Timothy Richard, 1845—1919)更是“功不可没”。

李提摩太于1870年来华,1891年接任当时以出版西学著称的同文书会(1894年后改名“广学会”)的督办,前后在职二十五年之久。他也在上海主持出版当时很有影响的《万国公报》。此报在戊戌变法期间的发行量曾达到三万多份,后来的维新派甚至在北京(1895年)也创办了一份同名杂志。

1895年,康有为首次在北京见到李提摩太。此前他已

① 五月二十二日上谕:各国传教,载在条约。各省将军督抚,责无旁贷,勿存歧视,务当竭力保护。《清廷戊戌朝变记》,见《戊戌变法资料汇编》第一卷,第338页。

② 《清廷戊戌朝变记》,《戊戌变法资料汇编》第一卷,第337页。

③ 《戊戌政变记》卷三,见《戊戌变法资料汇编》第一卷,第271页。

读过李提摩太在上海出版的很多书籍,并向光绪皇帝进献李提摩太所译的《泰西新史揽要》、《列国变通兴盛记》及《列国岁计政要诸书》。据时人报道,光绪将其书置于御案,每日披览,“于万国之故更明,变法之志更决”。^①

实际上,在康有为上清帝书之前,李提摩太已拟就一份改革方案,康的上书在很大程度上参考了李氏的方案。李提摩太还告诉康有为,变法活动将得到英国政府的军事支持。后来,康有为推荐自己的得意门生梁启超去当李提摩太的秘书。在成为光绪跟前的大红人后,康有为甚至提议请李提摩太担任皇帝的顾问,结果因为变法流产而未能如愿。无可置疑,李提摩太对康有为许多改革方案乃至整个戊戌变法活动有着不可忽略的影响。

三、孙中山、陈独秀等人的打破偶像活动

如前所述,光绪年间的废庙活动并未随着戊戌变法的失败而停止。此后,中华民国创始人孙中山就以破除偶像为他的革命事业的开端。

所有孙中山的传记都提到,早年在檀香山求学时,孙中山诚笃参加各类宗教聚会与课程,早晚在学校教堂祈祷,参加星期日的礼拜。他开始信奉基督教义,就认定崇拜偶像是错误的,后来竟将他大哥孙眉家堂上供奉的关帝画像扯破,又劝牧场工人不要膜拜关帝。^② 孙中山自己日

^① 《戊戌变法资料汇编》第一卷,第251页。

^② 吴相湘《孙逸仙先生传》上册,第31页。

后也承认：“后兄因其切慕耶稣之道，恐文进教为亲督责，着令回华。”^①

1883年，十八岁的孙中山返回广东故里。因为担心他在檀香山的故伎重演，其父告诫他切勿蔑视乡间庙宇之神像。然而，按照孙中山传记作者的说法，当时孙中山已信基督教义，蓄意破除多神迷信与偶像崇拜。就在他回乡不久的中秋节，他与好友陆皓东率群儿并幼侄过村里的北帝庙（北极殿），拔去玄天上帝神像的一只手臂。其后又自磨小刀，潜往北帝庙，将玄天上帝侧的金花夫人神像手指切断，携带回家。此举大大激怒了乡人，孙中山因此无法继续呆在家乡，遂离家赴香港。同年在香港与陆皓东一起，以“日新”之名受洗于基督教纲纪慎会（公理会）。^②

20世纪初，继康有为、孙中山之后，中国文化界精英继续打着反封建反迷信的旗号，开始了一场声势更浩大、规模更广泛的“打破偶像”活动。陈独秀、胡汉民、蔡元培等人在北京、上海等地发起了有关破坏偶像的讨论。1918年，陈独秀在《新青年》上发表的《偶像破坏论》，成为全国性的打破偶像活动的号角。他在文中声称：“一切宗教都是一种骗人的偶像：阿弥陀佛是骗人的，耶和华上帝也是骗人的，玉皇大帝也是骗人的；一切宗教所尊重的崇拜的神佛仙鬼，都是无用的骗人的偶像，都应该破坏！”胡汉民、朱执信也在《建设》杂志上发表《习惯的打破》与《神圣不可侵与偶像打破》等文，长篇大论破旧立新、改造社会的新主

① 陈锡祺《孙中山年谱长编》上册，第33—34页。

② 罗家伦《国父年谱初稿》第1册，第29—30页。又见罗刚《中华民国国父实录》，台北，1988，第157页。

张。只有年轻的鲁迅对这一活动不以为然,在他早年的作品《破恶声论》中,大大抨击了这种风气。

无论如何,中国知识分子在思想上、文化上乃至哲学上宣扬破除偶像、消灭宗教的做法,为当代中国的打击宗教活动创造了理论依据,此后中国政府对道教及其他宗教的灭除活动,又给予了法律上的认可。

四、打击道教活动的合法化

从1924年起,中国各地的废除庙宇活动已十分活跃。宁波、海盐等地的庙宇均被一毁而尽。参与废除庙宇活动的主体是军人、学生以及普通青少年。其中军人毁庙的主要目的是为了从中渔利。当国民政府兴师北伐时,张天师已无法在江西龙虎山呆下去而逃往上海藏身。

至于废除庙宇活动的法律化确切起于何时,尚待考证。根据我们已有的资料可知,民国十七年(1928)十月二日开始对全国的寺庙进行普查,从首都到各地市县均设立专门机构、调集专人对当地所有寺庙登记注册,其内容包含(1)寺庙常驻人口;(2)庙产;(3)具有文物或古董性质的法物。

此举的真正意图是什么,内政部公布的“寺庙登记规则”并未给予明确的说明。然而,我们从内政部给各地政府的指令,及各地政府紧接着的实际行动中,却可以一目了然。^①

^① 有关资料可参考北京市档案馆编《北京寺庙历史资料》,中国档案出版社,1997,第1—21页。

就在全中国性的寺庙普查之后的两个月，内政部向各地方政府发出了“神祠存废标准令”。1928年12月19日，浙江省主席张人洁发布一则公告，主要内容是该省得到内政部发行的“神祠存废的标准令”，要求贯彻执行。“标准令”指出，迷信为进化之障碍，神权乃愚民之政策，所有“为害最烈的淫邪神祠”，都必须彻底铲除。只有两类神祠可以保存：（1）先哲类，凡有功民族国家社会发明学术利溥人群，及忠烈孝义，足为人类矜式者，如伏羲、神农、黄帝、孔子、孟子等；（2）宗教类，凡神道设教，宗旨纯正，能受一般民众之信仰者，如释迦牟尼、地藏王、弥勒、观世音等。必须废除的庙宇也有两类：（1）古神类，即古代之科学未明，在历史上相沿崇奉之神，至今觉其毫无意义者，如日月星辰、火神、魁星、旗纛庙等；山川土地之神，如五岳四渎、东岳大帝、中岳、海神、龙王、城隍、土地、八蜡灶神、风雨云雷之神；（2）淫祠类，附会宗教，藉神敛钱，或依附木偶或沿袭《齐东野语》者，如张仙、送子娘娘、财神、二郎、齐天大圣、瘟神、痘神、玄坛、时迁庙、宋江庙、狐仙庙，均应从严取缔禁绝。

在这样一股波澜壮阔的废庙浪潮下，宗教界难免感到人人自危、寺庙难保。正如“神祠存废标准令”的作者自己所说的，他们的方案还不很周全，要求地方及时提出补充修改意见。在那一时期，哪个庙准许保存、哪个庙属于被毁之列，并没有一定之数。一方面，还有众多神明如碧霞元君、妈祖等没有被列入“标准令”，不知该毁还是该存；另一方面，许多庙宇往往供奉几位甚至几十位神明，如每个东岳庙都有地藏王，每个妈祖庙都有观音菩萨，每个孔庙都有文昌阁……。如果将一个庙的部分、甚至是主体废

除,剩余的部分又如何处理?就在这样的一片混乱中,许多历史悠久的神庙变成了废墟。在法律的名义下,地方强人与豪吏将庙产轻而易举地变成了私产,然而这只是事态的表层

如所周知,自南北朝以来,中国文化以其特有的兼容性形成并发展了“三教归一”的宗教基本原则,这一原则也是后来中国国家鼎立的重要基础,中国文化的基本结构。

一旦这个结合完好的总构架的一部分被破坏,历世以来所构造的文化体系也就不复能存在了。近代中国对自己的宗教文化在物质上、理论上的剥夺与打击,使道教在它的本上面临着有史以来最严重的危机。

五、道教研究的发生、发展及其影响

限于篇幅,本文无意对近百年来的道教研究成就作全面的论述,而仅就其中比较重要的方面作简略的介绍。首先,就各地的研究机构来说,我们可以将全世界的道教研究分为三个地区:中国、日本和欧洲(尤其是法国)。这三个地区的研究工作差不多都有将近一百年的历史。有关日本道教研究的历史与状况,已被多次介绍过,如酒井忠夫和野口铁郎的《日本的道教研究》(发表在《道教之总合的研究》)。关于欧洲的研究结果,本人已经写了一个相当详细的报告,^① 欧美的有关学术著作目录是已故 Anna Seidel

^① 《欧洲道教研究综论》,原载 *Europe Studies China*, 第 467-491 页,伦敦,1995。

女士编纂的。^①

这里将着重回顾道教在中国本土的研究发展史。虽然它的贡献非常大,但是一直到80年代,中国研究道教的学者为数不多,著作量也相当有限。第一位比较科学地研究道教的人是刘师培(1884—1919),他是清代著名的学者刘毓崧(1818—1867)的后代。1910年,他在北京白云观读《道藏》。在后来的《读道藏记》的序中,他叙述了这段经历:

迄于咸、同之际,南《藏》毁于兵,北《藏》虽存,览者逾勘,士弗悦学,斯其征矣。予以庚戌(1910)孟冬旅居北京白云观,乃启阅全《藏》,日尽数十册,每毕一书,辄录其序跋。

当然,刘氏在那么短的时间内是不可能看完《道藏》的,而且在他1934年出版的《读道藏记》中并没有多少提要。但因为刘氏是一位相当有名的学者,他到白云观读《道藏》的故事后来成了一段佳话,所以此事还是颇有影响的。

第二个道教学者是陈垣(1880—1971)。他是广东人,因上教会学校,就信了天主教。后来他对宗教史产生兴趣,并成为中国宗教史研究的开山鼻祖。他收集了各种宗教的资料。由于在他之前没人整理过道教方面的文献,所

① “Chronicle of Taoist Studies in the West 1950—1990”, 原载 *Cahiers d'Extrême-Asie* 5(1989—1990), pp 223—347

以陈垣在20年代集中收集道教碑文,编成一部《道家金石略》。这本非常重要的参考资料汇编,只是到了1988年才得到校补和出版。但在正式出版前,陈氏常常利用那些资料撰写论文。比方说,他在1941年发表的具有很影响的《南宋初河北新道教考》,就是在这个基础上完成的。

道教研究发展的最大障碍是它最重要的原始资料《大明道藏经》几乎丧失殆尽,仅存的几套也残缺不全,它的书版在1900年八国联军入京时被销毁了。到清末,只有北京和上海白云观的《道藏》还比较完整,但一般的学者也不容易见到。幸运的是,民国初年,徐世昌总统借了北京白云观的藏本以重印。他请当时的教育部长傅增湘主持此事,康有为、梁启超都参加了编辑委员会。三年之后(1926)大功告成,新版《道藏》一共印了350套,每套1120册,价钱800银圆,当时中国的图书馆无力购买,所以大部分卖给到了国外。此后,学者们才有机会一睹《道藏》真颜。最早读《道藏》的人士中,有上海的陈撷宁先生(1880—1969)。他原来学中医,后来广访道观,研究丹法,在上海成立了“仙学院”。他的工作在现代道教界与医学界有广泛的影响。陈撷宁也说他通读了《道藏》,但我们没有得到他的研究结果。陈撷宁先生对道教研究和道教存在的贡献很大。在20世纪二三十年代的中國,传统的中医和道教的养生术往往受到新知识界和政治分子的鄙视和毁谤,陈先生勇于宣扬“神仙之学”和“道学”,给中国古老的学术一种新的尊严。

另一位不同风格的学者是陈国符教授(1914—2000年)。他原是化学家,出生于常熟道士世家。陈教授早年

在德国留学,对中国科技史、尤其对黄白术有兴趣。1942年他从德国回国,在西南大学执教。他整整花了两年时间对《道藏》进行了全面系统的研究。获益于他的科学家素养与道士家教,陈国符撰写了一本精彩而重要的专著——《道藏源流考》。此书1949年在上海首次出版,1962年又出了一个增订本。

40年代在西南联大执教的汤用彤先生(1893—1984),也是较早对道教产生兴趣的中国学者之一。汤先生是早期中国佛教史专家,他发现汉代和汉以后佛教与道教的关系十分密切。他的名著《汉魏两晋南北朝佛教史》在好几个地方都提到汉朝《太平经》的问题。在昆明,汤用彤指导他的学生王明校勘《道藏》所保存的《太平经》残本,后来王明将这一成果结集出版为《太平经合校》,这本书在当代中国有很大的影响。

许地山先生(1892—1941)在早期道教研究中也占有一席之地。他是唯一一个受过宗教学训练的学者。在燕京大学毕业后,许地山先后在美国哥伦比亚大学和英国牛津大学研究宗教史、民族学和哲学。他是第一个以国际学术的水平来研究道教。1934年他在上海商务印书馆出版的《道教史》上编,在方法和理论上都堪称当时最科学的作品。许地山先生也很博学。出版于1940年的《扶箕迷信底研究》一书,虽然篇幅不大,但旁征博引,立论新颖,是迄今为止对扶鸾问题所做的最深刻、最完整的研究。遗憾的是,许先生过早离开人世,他的未竟事业在许多年里后继无人,不能不说是中国学术界的一大损失。

当时在昆明西南联大的冯友兰教授,也对道教史有兴

趣。那时冯友兰已经出版了他著名的《中国哲学史》，并在昆明继续研究道教。冯教授认为“道教是世界上惟一个不反对科学的宗教”，而且基本上与中国科学发展史很有关系。在“五四运动”将科学与宗教视为不可调和的产物的学风下，冯先生提出这个看法是需要相当大的勇气的。青年时代的李约瑟(Joseph Needham)也在西南地区从事他日后卓有成效的中国科技史研究。冯教授对道教的这个论断，无疑对他的研究方向有极大的影响。他后来提出的道教为中国科学之根本、科技发展之来源的理论，与此不无关系。

这里还值得一提是敦煌卷子的道经，虽然它的数量不很多，但保存了一些后来失传的书籍，对道教研究还是很重要的。敦煌卷子的大部分在20世纪初流到欧洲，但欧洲的研究者不多。50年代，香港的饶宗颐先生在英国找到了《老子想尔注》的残本，并把它校勘出版。这是将道家和道教结合起来研究的特有例子，其成果对学术界有很大的影响。

王明的《太平经合校》在1960年出版。陈国符《道藏源流考》的第二版出在1962年。后来一直到“文化大革命”结束，再没有什么关于道教的出版物。总而言之，一直到80年代，中国国内关于道教的著作并不很多，但它们在学术方面的作用还是不可忽略的。因为有了那些专著，道教研究在中国就慢慢变成了一种“可学”之学。在这个发展过程中，中国学者完全断绝了与外国同行的联系，只是在“文化大革命”之后，才开始对日本和欧洲的研究成果有所了解。这对他们的研究是一个很大的启发。他们发现

外国人对道教(包括哲学、中医、《易经》、房中、饮食、武术等)有很大的兴趣,老子《道德经》已成为许多不同语种的经典。国外这种经久不衰的时髦,促使大陆学者开始参阅外国关于道教的书籍,这也帮助他们在国内得到做类似研究工作的机会,并获得进行学术交流的可能。

80年代以来,关于道教的书刊越来越多,学术讨论会也时常举行。1980年,中国政府恢复了中国道教协会,接着开放了北京白云观和成都青城山等道教庙宇。近几年的春节,北京白云观的庙会往往有数十万人进香祈安。成都青城山、青羊宫,西安的八仙宫等大庙也是人山人海。目前,上海城隍庙已经恢复,北京东岳庙也以民俗博物馆的面目得以修复开放。当然,现在的恢复活动还不能达到道教原来在中国文化和社会中的地位与水平。正如我们在前一部分所探讨的,一百多年来道教在它的本土受到很大的破坏。在那个危机时期,研究道教的人士大概都想过它可能万劫不复了。然而,这个危机已经过去,道教还活着。这对全世界文明来说是一大福音。我们的研究工作也促进推动了这个良好的转化。在这里,我想再强调一次,道教的复兴不仅是我们研究者的光荣,同时更是人文科学的一大胜利。

施舟人道教研究论著选目

1960 *les pèlerinages en Chine* (论中国的进香活动), 见 *Les pèlerinages*, Paris : Editions du Seuil, 见 305—341。

1965 *L'empereur Wou dos Han dans la légende taoïste* (《汉武内传研究》, Paris: EFEO 58)。

1965a 《抱朴子内篇通检》, Paris: IHEC。

1966 台湾的道教文献, 刊于《台湾文献》, 第 17 卷第 3 期, 页 173—192。

1966a *The Divine Jester: Some Remarks on the Gods of the Chinese Marionette Theatre* (滑稽神), 刊载于《中央研究院民族学研究所集刊》第 21 期, 页 81—95。

1967 五岳真形图的信仰, Michel Soymié 译, 《道教研究》(日本东京)第 2 期, 页 114—162。

1968 “Taoism: The Liturgical Tradition”(道教科仪及其传承), 第一届国际道教学术研讨会论文, 意大利 Bellagio。

1970 《抱朴子外篇通检》, Paris : IHEC。

1971 *Démonologie Chinoise* (中国的鬼神理论), 刊载于 *Génies, anges et démons*. Paris: Editions du Seuil, 页 405—426。

1974 “The Written Memorial in Taoist Ceremonies”

(道教仪式中的文书), 见 A.P. Wolf 编 *Religion and Ritual in Chinese Society*. Stanford University Press, 页 309—324。

1975 *Le Fon-tong Rituel taoïste* (《道教的分灯科仪研究》), Paris: EFEO 103。

1975a 《黄庭经通检》Paris: EFEO 102。

1975b 《道藏书名通检》Paris: EFEO 104, 改编本见上海古籍出版社, 1997 年。

1977 “Neighborhood Cult Associations in Traditional Taiwan” (老台南的土地公会), 见 G.W. Skinner 编 *The City in Late Imperial China* Stanford University Press.

1977a 都功の职能に关する二、三の考察”, 福井正雅译, 见酒进忠夫编《道教的综合的研究》。Tokyo: Kokushu kankyokai, pp.252—290。

1978 “The Taoist Body” (道体论), *history of Religions* 第 17 期, 页 355—386。

1979 “*Le Calendrier de Jade—note sur le Laozi zhongjing*” (《老子中经》成书年代考), 刊载于 *Nachrichten der Gesellschaft für Natur-und Völkerkunde Ostasiens* 第 125 期, 页 75—80。

1979a Millénarismes et messianismes dans la Chine ancienne (中国古代的末劫救世思想), 刊载于 *Cina*, 副刊 2 Roma: IsMEO, 页 31—49。

1981 《云笈七签索引》第 1 卷, Paris: EFEO 131。

1982 *Le Corps taoïste—corps physique, corps social* (《道体论》), Paris: Editions Artheme Fayard。英文译本 *The Taoist Body*, University of California Press, 1993 年。另有荷兰文、意大利文等译本。

1982a 《云笈七签索引》第 2 卷, Paris: EFEO 131

1984 *Le moachisme taliste*(道教的出家制度), 见 *In contro di Religioni in Asia trailII et il x Secolo d. C.* Florence: Urbaldini, 页 199 -215。

1985 *Seigneurs royarx, dieux des épidémies* (台湾的王爷和瘟神信仰), 刊载于 *Archives des sciences sociales des religions* 第 59 卷第 1 期, 页 31—41。

1985a “*La représentation du substitut dans le rituel taoïste*”(道教仪式中的替身), 见 *Fonction du rituel*, Paris: SPASM, 页 33—54。

1985b “*Taoist Ordination Ranks in the tun-huang Manuscripts*”(敦煌抄本中的道教职位), 见 G. Naundorf, K. H. Pohl and H. -H. Schmidt 编 *Religion und Philosophie in Ostasien*. Wurzburg: Königshausen und Neumann, 页 127—149。

1986 “*Taoist Ritual and Local Cults of the T'ang Dynasty*”(唐代的许真人香火和道教科仪), 见 M. Strickmann 编 *Tantric and Taoist Studies III*, Bruxelles: IBHEC, 页 812—834。

1986a *Vernacular and Classical Ritual in Taoism*(道教的白话法事与文言科仪), 刊载于 *The Journal of Asian Studies* XLV. 1, 页 21—57。

1986b *Chiens de paille et tigres en papier: une pratique rituelle et ses gloses*(刍狗和纸老虎释义), 刊载于 *Extrême Orient/Extrême-Occident* 6 Paris: Université de Paris VIII, 页 83—95。

1986c *Progressive and Regressive Time Cycles in Taoist Ritual* (道教仪式中的时间循环), 见 J. T. Fraser 编 *The Study of Time*, 第 5 卷 *Time, Science and Society in*

China and the West. Amherst: University of Massachusetts Press, 页 185—205。

1986d Comment on crée un lieu-saint local-à propos de Danses et Légendes de la Chine ancienne de Marcel Granet (从田野调查看葛兰言《古代中国的舞蹈和传说》的理论), 刊载于 *Etudes chinoises* 第 4 卷第 2 期, 页 41—61。

1987 “Master Chao I-chen and the Ch’ing -wei School of Taoism”(赵宜真的清微宗), 见秋月观英编《道教と宗教文化》, 东京: 平河出版社, 页 1—20。

1988 李渤及其真系传, 见饶宗颐编《韩愈研究论文集》, 广东人民出版社, 页 332—340。

1989 “Mu-lien Plays in Taoist Liturgical Context”(道教的目连戏), 见 D. Johnson 编 *Ritual Opera, Operatic ritual*. Berkeley: Publications of the Chinese Popular Culture Project 1, 页 126—154。

1989a Tchouang-tseu et les rites (庄子的“礼”和“祭祀”概念), 见 A. Caquot 和 P. Canivet 编 *Ritualisme et vie intérieure*. Paris: Beauchesne, 页 105—115。

1989b A Study of Buxu: Taoist Liturgical Hymn and Dance(步虚考), 见 Tsao Pen-Yeh 和 Daniel P. L. Law 编 *Studies of Taoist Rituals and Music of Today*, 香港中文大学出版社, 页 110—120。

1990 Purifier l’autel, tracer les limites à travers les rituels taoïstes”(道教仪式中的净坛和建坛), 见 Marcel Détienné 编 *Tracés de fondation*. Louvain-Paris: Peeters, 页 31—47。

1990a The Cult of Pao-sheng ta-ti and its Spreading to Taiwan——A Case Study of Fen-hsiang(保生大帝的香火

与分香), 见 E. Vermeer 编 *Development and Decline in Fukien Province in the 17th and 18th Centuries*. Leiden: Brill, 页 397—416。

1991 “灵宝科仪の展开”, 山田利明译, 见酒井忠夫等编《日本中国の宗教文化の研究》, 东京: 平河出版社, 页 219—232。

1991a *Le culte de l'immortel Tang Gongfang* (仙人唐公房), 见 *Cultes populaires et sociétés asiatiques*. Paris: L' Harmattan, 页 59—72。

1993 “旧北京的宗教行事结构, 《世界宗教研究》第 51 期。

1993a *L'épithaphe pour une grue* (痊鹤铭) et son auteur (《痊鹤铭》及其作者), 见 *A Festschrift in Honour of Profesor Jao Tsung-ion the Occasion of his Seventy-fifth Anniversary*, 香港中文大学出版社, 页 409—421。

1993b “Le taoïsme”(道教), 见 Jean Delumeau 编 *Le fait religicux*. Paris: Editjons Fayard, 页 531—577。

1993c 道藏中的民间信仰资料”, 刊载于《汉学研究通讯》。

1994 *Purity and Strangers——Shifting Boundaries in Medieval Taoism*(中古道教概念中的纯净和外来污染), *I oung Pao* 80.

1995 *Note sur l'histoire du Dongyue miao de Pékin* (北京东岳庙探源), 见 Jean-Pierre Diény 编 *Hommage à Kwong Hing foon: Etudesd'histoire culturelle de la Chine*. Paris: IHEC, 页 255—269。

1995a *The History of Taoist Studies in Europe* (欧洲道教研究史), 见 Ming Wilson 和 John Cayley 编 *Europe*

Studies China. London; London, Han Shan Tang, 页 467—491。

1995b The Inner World of the Lao-tzu chung ching (《老子中经》初探), 见黄俊杰和 E. Zürcher 编 *Time and space in Chinese Culture*. Leiden: Brill, 页 134—157。

1995c An Outline of Taoist Ritual (道教科仪纲要), 见 *Essais sur le rituel*, 第 3 卷, Louvain: Peeters, 页 97—126。

1996 Some Naive Questions About the Rites Controversy—a Project for Future Research(关于礼仪之争的一些问题), 刊载于 *Bibliotheca Instituti Historici S. I.*, Vol. XL. IX. Roma: Institutum Historieum S. J., 页 293—308。

1997 *Zhuang Zi: de Innerlijke Geschriften* (《庄子》荷兰文译本), Amsterdam: Meulenhoff。

1997a A Play about Ritual: the 'Rites of Transmission of Office' of the Taoist Masters of Guizhou (South West China)(论贵州道士的传职法事), 见 *India and Beyond (Essays in Honour of Frits Staal)*. London: Kegan Paul, 页 471—496。

1997b Une stèle taoïste des Han orientaux récemment découverte (肥致碑小考), 见 J. Gernet 和 M. Kalinowski 编 *En suivant la voie Royale (Mélanges offerts en hommage à Léon Vandermeersch)*. Paris, Ecole française d'Extrême-orient, 页 239—247。

1997c Structures liturgiques et société civile à Pékin (老北京的庙宇和香会), 刊载于《三教文献》第 1 期, Leiden: CNWS, 页 9—23。

1997d Stèle de l'association pour les divers objets

utilisés dans le monde des ténébres(东岳庙建立冥用什物圣会碑考), 刊载于《三教文献》第1期, Leiden: CNWS, 页33—45。

1998 “道与吾”, 《道家文化研究》第15辑。

1998a Stèle du temple du Pic de l'Est (Dongyue miao) de la Grande Capitale, par Wu Cheng(1249—1333)(吴澄的大都东岳仁圣宫碑考), 刊载于《三教文献》第2期, Leiden: CNWS, 页85—93。

1998b Inscription pour la reconstruction du Temple du Pic de l'Est à Pékin par l'Empereur Zhengtong(1447)(明正统重建北京东岳庙碑考), 刊载于《三教文献》第2期, Leiden: CNWS, 页95—102。

2000 The Story of the Way(道教历史), 见 Stephen Little 编 *Taoism and the Arts of China*. University of California Press, 页33—56。

2001 “Daoist Ecology: The Inner Transformation. A Study of the Precepts of the Early Daoist Ecclesia”(早期天道的环境保护思想), 见 N. Girardot 等编 *Daoism and Ecology*, Harvard University Press, 页79—94。

2002 第一洞天: 闽东宁德霍童山初考, 刊载于《福州大学学报》第1期。

2002a 道教的清约, 《法国汉学》第八辑, 中华书局, 2002年。

2002b *The Taoist Canon: A historical companion to the Daozang* (《道藏通考》, 三卷本), 与 F. Verellen 合编, The University of Chicago Press, 计划2002年出版。